

FRIEDRICH GROOS

Hans-Bernhard Hubert

1957

U8

M. B. Lo. n. d.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Aus dem Institut für Geschichte der Medizin der Universität München
Direktor: Professor Dr. LEIBBRAND

FRIEDRICH GROOS.

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde in der gesamten Medizin
verfasst und einer Hohen Medizinischen Fakultät der
Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Hans-Bernhard HUBERT

aus Niederpörling Ndby.

München 1957

Gedruckt mit Genehmigung der Medizinischen Fakultät
der Universität München

Referent: Professor Dr. W. LEIBBRAND

Dekan : Professor Dr. W. BICKENBACH

Tag der mündlichen Prüfung : 6.6.1957



EINLEITUNG

Da die Iatrophysiker des Barock bei ihrer mechanistischen Ausrichtung noch keine tiefere Einsicht in das Leib-Seele-Problem gewinnen konnten, blieb es dem Zeitalter der Aufklärung vorbehalten, die geistige Grundlage einer wissenschaftlichen Psychiatrie zu schaffen. Als ihr Begründer gilt Philippe Pinel (1745-1826), wenn man von Johann Ernst Greding (1718-1775) absieht, der durch Sektionen den klinischen Befund bei Geisteskrankheiten mit dem anatomischen verglich und damit eine wertvolle Vorarbeit leistete. Gehörte bisher der Geisteskranke wie der Arme nicht zur menschlichen Gesellschaft, so trat jetzt unter dem Einfluß von Rousseau und Pestalozzi eine Wandlung ein. Erst nach Befreiung aus dem Narrenturm wurde eine Beobachtung und Behandlung der Irren überhaupt möglich. Beobachtung und Behandlung, -auf beiden Gebieten hat Pinel mit seiner Symptomatologie der Geisteskrankheit und seiner Reform der Irrenpflege bedeutende Arbeit geleistet. In zahlreichen Schriften wird das Wissensgebiet der Psychiatrie in diesem Jahrhundert erweitert. Man versucht eine Systematik der Wahnideen, beschreibt besonders ausführlich die Epilepsie und befaßt sich mit der Wirkung der Leidenschaften auf den Geisteszustand. Esquirol, Johann Peter Frank und Christian Reil leisten wertvolle Beiträge.

Philosophie und Naturbeobachtung aber bleiben die Pole weiterer Forschung und damit kommt es zu der Aufspaltung in Psychiker und Somatiker, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in zwei fast feindlichen Lagern gegenüber stehen. Mancher Irrweg mußte durchlaufen werden, um sich erst am Ende als solcher zu erweisen.

An diesen Auseinandersetzungen hatte Friedrich Groos (1768-1852), Irrenarzt in Pforzheim und Heidelberg, in einem langen und arbeitsreichen Leben tätigen Anteil. Die Sonderstellung, die er dabei für sich in Anspruch nehmen kann, hat er in zahlreichen Schriften zur Diskussion gestellt. Neben vieler Anerkennung, mußte er manche schwerwiegende Kritik hinnehmen.

SEIN LEBEN

Als jüngster Sohn des Markgräfllich badischen Verwaltungsbeamten Geheimrat Immanuel Groos (gest. 1805) wurde Friedrich Groos am 23.4.1768 in Karlsruhe geboren. Seine Jugend verlebte er in Müllheim im südlichen Schwarzwald. Mit acht Jahren verlor er seine Mutter. Den ersten Unterricht erteilte ihm sein hochgebildeter aber wohl auch strenger Vater. Von 1784-85 besuchte Friedrich Groos die Ecole militaire in Colmar, ein von dem Dichter Pfeffel geleitetes Institut zur Erziehung protestantischer Schüler. Hier war auch Lerse, der Freund Goethes tätig. Mit zwanzig Jahren immatriculierte sich Groos in Tübingen als Student der Rechte. Ein Jahr später (Herbst 1789) sehen wir ihn in der Hohen Karlsschule zu Stuttgart seine Studien fortsetzen. Die Rechtswissenschaften waren ihm jedoch von Anfang an verhaßt, und nur dem ausdrücklichen Wunsche des Vaters folgend hatte er dieses Fach belegt. Die Zerwürfnisse zwischen Vater und Sohn steigerten sich so weit, daß der junge Studiosus nahe daran war, nach Amerika auszuwandern.

Infolge eines Augenleidens befasste sich Friedrich Groos in Privatstudien mit der Organisation des Auges und entdeckte dabei seine Neigung zur Anatomie und weiter zur Medizin. Das Jahr 1792 brachte den Umschwung, er trat ganz zur Medizin über und belegte in Freiburg Anatomie, Physiologie und Chemie. Eine Hochburg der Naturwissenschaften war damals die Universität in Pavia, hierhin ging Friedrich Groos im Herbst 1793, die Vorlesungen eines Peter Frank, Scarpa, Volta, Spallanzani zu hören.

Neben dem Wunsche die Welt kennen zu lernen, war es vor allem die Persönlichkeit und der Ruf des deutschen Hochschullehrers Johann Peter Frank, weshalb Friedrich Groos für über 3 Jahre seine badische Heimat verließ. Seinen Lehrer schildert er als einen Mann von vornehmem lauterem Charakter und nicht im mindesten anspruchsvoll. Er habe ihn aufs freundlichste aufgenommen und ihm seine Hilfe angeboten, in was es auch sei. Johann Peter Frank und Friedrich Groos waren ausserdem Landsleute, denn Frank ist 1745 zu Rothalben (Rodalben) in der linksrheinischen Pfalz geboren, das damals zur badischen Marktgrafschaft gehörte, und war von 1768 bis 1784 als Arzt in Rastatt und Bruchsal tätig. In Pavia, damals neben Edinburgh die berühmteste medizinische Schule Europas, vervollkommnete Groos nicht nur sein Fachwissen, sondern erlernte auch rasch die Landessprache. In den Ferien besuchte er

Mailand, Turin und Genua. Leider wurden diese erfolgreichen Studienjahre durch das rasche Vordringen Napoleons 1796 jäh unterbrochen. Groos ging nach Mailand, ließ sich dort als Nationalgardist einschreiben, kehrte aber bald über Lugano in seine Heimat zurück.

Die Approbation aus der medizinischen Theorie und der praktischen Arzneykunde erfolgte im Juni und die Promotion am 7. Juli 1798 unter Professor Menzinger in Freiburg (Promotionsbuch der Universität). Vermutlich noch im gleichen Jahre wurde die staatsärztliche Prüfung in Karlsruhe abgelegt, wonach man ihm wegen guter Leistung ein Wartegeld zusicherte.

In der Folgezeit muß Friedrich Groos ernstlich krank gewesen sein, denn sein Biograph Wittmer spricht von einer langen Reconvaleszenz. Die Annahme, daß es sich bei dieser Krankheit um eine Lungentuberkulose gehandelt hat, findet eine Stütze durch den Sektionsbefund, in dem eine vollständige Verwachsung der linken Pleura pulmonalis mit der Pleura costalis erwähnt wird.

In dieser Zeit der Reconvaleszenz hat sich Groos eingehend mit philosophischen Studien befaßt, wobei besonders die Stoiker und unter ihnen vor allem Seneca, Epiktet und Marc Aurel seine begeisterte Zustimmung fanden. Damals wurde die Philosophie zu seinem Leitmotiv und blieb es für das ganze Leben. So hat also eine Krankheit seine spätere Lebensführung und Geisteshaltung unmittelbar beeinflußt.

Im Jahre 1805 beginnt Groos seine ärztliche Tätigkeit und zwar als Assistent des Stadtphysikats Karlsruhe. Im nächsten Jahr wird er Physikus in Stein, wo er sich mit Christine Theilacker vermählt. Aus dieser Ehe gingen 12 Kinder hervor, von denen ihn nur fünf überlebten.

Von 1809 an, wirkt Groos in Gochsheim und Odenheim, um 1813 Amtsphysikus und Hofmedicus in Schwetzingen zu werden. Hier erwirbt er sich Verdienste bei der Bekämpfung einer Typhusepidemie und schreibt sein erstes Buch -eine philosophische Betrachtung über Freiheit, Unsterblichkeit und Gott-. Als im Jahre 1814 Christian Roller sen., der Leiter der Heil- und Pflegeanstalt für Irre und Sieche in Pforzheim an Typhus stirbt, wird Groos zu dessen Nachfolger bestellt. Nun beginnt seine Tätigkeit als Irrenarzt, für die er eigentlich keine Erfahrung mitbrachte.

Da Groos entschieden für eine Trennung der Irren von den Siechen eintrat und sich zudem die Anstalt bald als zu klein erwies, wurde im Jahre 1826 eine Verlegung der psychiatrischen Abteilung ins Jesuitenkonvikt nach Heidelberg ermöglicht. Hier kam zu der Tätigkeit als Anstaltsleiter noch der Auftrag, Vorlesungen an der Universität zu halten. Die Abhaltung von Vorlesungen an der psychiatrischen Klinik war ihm gestattet, da die Klinik "ein für sich bestehendes, nicht akademisches wenngleich mit der Universität in Verbindung stehendes Institut" sei. Unter den gleichen Bedingungen hat auch sein Nachfolger Christian Roller jun. Vorlesungen halten dürfen. Ausserdem wurde durch Fakultätsbeschluß vom 23.3.1827 beim Minister der Antrag gestellt, Dr. Groos zum Professor Extraordinarius zu ernennen. Diesem Antrag aber wurde offenbar nicht stattgegeben, da sich eine Ernennung zum ausserordentlichen Professor aktenmässig nicht belegen läßt.

In diesen Jahren 1826-27 erscheinen auch seine ersten Bücher über Geisteskrankheiten.

Leider bleiben ihm persönliche Schicksalsschläge nicht erspart; seine Frau und seinen ältesten Sohn rafft der Tod hinweg. Seine Schaffenskraft und Liebe zur Sache bleiben aber davon in echt stoischem Sinne ungebeugt. Er wird Mitglied der von Friedreich gegründeten philosophisch-medizinischen Gesellschaft in Würzburg, der physikalisch-medizinischen Societät in Erlangen, der Gesellschaft für Natur- und Heilkunde in Heidelberg und Ehrenmitglied des Vereins badischer Ärzte für Förderung der Staatsarzneikunde. Schliesslich erfolgt die Ernennung zum Hofrat.

Nach 22-jähriger Tätigkeit als Direktor der Irrenanstalt wird er 1836 pensioniert. Inzwischen ist die Zahl seiner selbständigen Schriften auf 17 angewachsen, aber auch nach seiner Übersiedlung zu seinem Schwiegersohn Dr. Loog, prakt. Arzt in Odenheim, wird die Feder nicht zur Seite gelegt. Statt medizinisch-philosophischer Untersuchungen, erscheinen jetzt mehr philosophisch-religiöse Abhandlungen.

Das Alter blieb für Groos nicht ohne körperliche Leiden. Er war zuletzt fast erblindet und hatte sich einen Sehapparat konstruiert nach der bekannten Erscheinung, daß man aus einem langen, dunklen Rohr heraus auch am Tageshimmel die Sterne sehen kann. Symptome einer Prostatahypertrophie traten auf und in deren Gefolge offenbar eine Niereninsuffi-

cienz.

Hofrath Dr. Friedrich Groos starb am 15.6.1852 zu Eberbach im Odenwald im Alter von 84 Jahren.

Sein Werk : a) Medizin.

Obwohl es in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts nicht an neuen Theorien mangelte -Hahnemann hatte die Homöopathie begründet, Gall und Mesmer erregten die Gemüter- obwohl es hervorragende Naturforscher und Ärzte in großer Zahl gab -Alexander von Humboldt (er war nur ein Jahr jünger als Friedrich Groos), Volta, Peter Frank, Scarpa, Hufeland, Johann Christian Reil, um nur einige Namen zu nennen, waren die drei großen Systeme des achtzehnten Jahrhunderts noch nicht aus dem Bewußtsein der Ärzte verdrängt und auch Friedrich Groos hat sich mit ihnen auseinandergesetzt. Gemeint sind der Animismus Georg Ernst Stahls (1659-1734), das mechanisch-dynamische System Friedrich Hoffmanns (1660-1742) und die Reiztheorie des Schotten John Brown (1735-1788). Letztere Theorie hat Groos offenbar in Pavia durch seinen Lehrer Peter Frank kennengelernt, der ein Anhänger des Brownianismus war.

Groos charakterisiert Brown als vermessen - aber genial, als den Lavoisier der Medizin. Seine Lehre besage, daß das Lebensprinzip nicht etwas Selbständiges, in sich Lebendes sei, sondern das Produkt aus Lebensfähigkeit (Erregbarkeit) und äusseren Reizen, wobei die Seele zwar nicht geleugnet wird, aber auch nicht in Erscheinung tritt; also keine Autokratie der Seele. Das Leben sei nach Brown ein erzwungener Zustand, mithin bestehe keine Selbständigkeit des Organismus. Groos stimmt der Ansicht bei, daß ohne äussere Reize ein Leben unmöglich sei, daß zum Beispiel ohne den äusseren Reiz der Atemluft jede Lebens-tätigkeit sofort erlösche. Aber die äusseren Reize, die die Erregbarkeit erst zur Erregung aktivieren, sind für ihn nur eine Bedingung des Lebens.

Ganz anders hatte Stahl nach einer streng religiösen Erziehung die Seele zum Mittelpunkt seiner Lebensanschauung gemacht. Wie Gott die Welt erschaffen, regiert und erhält, so hat die Seele den Körper im Mutterleib erschaffen, erweckt ihn bei der Geburt zum Leben, leitet alle Verrichtungen und erhält ihn gesund. Die Seele sei der wahre Arzt des Kranken. Die Materie des Körpers ist leblos - untätig; erst die Seele er-

weckt den Körper zum Leben. Im Organismus gelten weder die Gesetze der Physik noch die der Chemie. Alleiniger Gesetzgeber ist die Seele -Autokratie der Seele.

Das mechanisch-dynamische System Hoffmanns hat Friedrich Groos keiner besonderen Darlegung für wert erachtet, vermutlich weil es ihm in logischer Konsequenz zum Materialismus zu führen schien.

Den glücklichsten Gedanken findet Groos nach allem bei Ernst Stahl, denn die geringste von selbst heilende Eiterung zeigt die Bedeutung der Naturkräfte und widerlegt Brown. Ebenso kann die Harmonie und Zweckmässigkeit des Organismus am besten durch die Autokratie der Seele erklärt und verstanden werden. Nur in einem Punkte muß Groos widersprechen, daß nämlich die Materie des Körpers selbst leblos sei, die Adern des lebenden Körpers tote Röhren wären. Er sagt wörtlich: "Das will nicht mehr in unsere Köpfe hinein". Und da ja auch Brown richtige Gedanken entwickelt und man die Bedeutung der äusseren Reize und der inneren Erregbarkeit, nach deren Wechselwirkung alles im Organismus abläuft, nicht völlig ausser Acht lassen kann, wird folgende Synthese der beiden Theorien versucht.

Am tiefsten in das Problem eingedrungen erscheint ihm doch Stahl, denn die Brown'sche Lebenserregung und noch mehr die Hoffmann'sche Lebensbewegung sind bereits die ersten Wirkungen des Lebens, nicht aber seine eigentliche Ursache. Das eigentliche Problem, die Widersprüche zwischen Stahl und Brown faßt Groos in folgende Worte: "Ist die Seele der eigentliche primus motor der leiblichen Bewegung und findet also eine Autokratie statt, so kann insofern der Leib nur das Instrument der Seele sein. Ist aber die Lebenskraft nicht die Seele selbst sondern nur eine höhere Kraft des Leibes, so ist der Leib kein Instrument, sondern ein Organ und die Autokratie scheint eben darum ein Unding zu sein". Um die Gegensätze zu vermeiden, bzw. in einen übergeordneten Standpunkt aufzulösen, gibt Groos das Beispiel eines Reiters, an dem das wahre Verhältnis zwischen Leib und Seele zu erkennen sei. Der Reiter (Seele) veranlaßt und lenkt jede Bewegung. Das Pferd (Leib) ist nur Instrument - gleichzeitig aber auch Organ, das auf Aussenreize reagiert. Der Leib hat damit seine eigene selbständige Lebenskraft. Die Autokratie der Seele erfährt also eine Einschränkung und trotzdem bleibt die Seele das oberste mit Einsicht begabte leitende Prinzip.

Der Mensch ist also ein doppeltes Wesen, da ja auch der mit Leiden-schaften erfüllte Leib unmöglich das gleiche Wesen sein kann, aus dem die reine Vernunft entspringt.

Damit erfahren beide Theorien gewisse Einschränkungen, werden aber durch die Lebenskraft als Mittler zwischen Seele und Leib miteinander verknüpft. Die vernünftige Seele ist nicht mehr unumschränkter Herrscher über den Leib und das Belebte sein ist kein durch äussere Reize erzwungener Zustand mehr. Damit hat also Groos den Vitalismus in seine Theorie mit einbezogen und die Lebenskraft wird zum dritten Prinzip zwischen Geist und Materie. Groos fordert, der Kern einer Philosophie des Arztes sei die Unterscheidung des verweslichen Stoffes und der Lebenskraft von der unsterblichen, vernünftigen Seele. Letzterer gebühre zwar der Vorrang, aber nicht in dem hohen Maße wie bei Stahl, der darüber den Organismus ganz vergaß. Brown behandelte wiederum nur die Lebenskraft und die Iatrochemiker sahen nur den Leib. In Wirklichkeit ist eine Zusammenfassung notwendig, die die gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit zeigt. Danach ist die Seele der Oberaufseher und Lenker der Lebenskraft, die auf den irdischen Stoff des Leibes einwirkt. Das Leib-Seele Problem erfährt bei Groos bald eine Zweiteilung, bald eine Dreiteilung. Bei der Zweiteilung steht neben der unabhängigen Seele der materielle Leib mit seinem ewigen, ordnenden, ätherischen Prinzip -der Lebenskraft. Hierbei ist der Mensch ein doppeltes Wesen, wobei Seele und Leib miteinander harmonisieren können, oder im Streit liegen. Das gibt Veranlassung zu einer pathogenetisch-moralischen Speculation. Beim Gesunden regiert die Seele über den Leib. Siegt der Leib über die sich wehrende Vernunft, dann liegt die größtmögliche Dysharmonie vor, es entsteht die psychische Krankheit -der Wahnsinn. Willigt die Seele ohne Widerstand in das Verlangen des Körpers ein, dann kommt es zur Sünde und siegt in diesem Kampf schließlich die Vernunft, dann spricht man von Tugend. Dabei ist bereits ersichtlich, daß Groos -Sünde und Krankheit- aus der gleichen Wurzel entstehen läßt und nur vom Somatischen ableitet, während Gesundheit und Tugend gemeinsam dem Überwiegen der Psyche entspringen.

Die Dreiteilung des Leib-Seele-Problems erhebt die Lebenskraft zur Mittlerin zwischen Geist und Materie.

Nach Groos ist die Lebenskraft gleich dem *élan vital* des Hippokrates, sei später von der Boerhave'schen Schule anerkannt und entspräche der Erregung bei Brown. Die Lebenskraft ist ein ätherischer, unverweslicher Keim, der das gleichbleibende Prinzip im Körper darstellt, obwohl der Körper sich durch Zuwachs und Abbau ständig verändere. Die Tatkraft eines Menschen, als die Grundlage seines Temperamentes wird von Groos der Lebenskraft, dem ätherischen Leib zugeschrieben. Auch die organischen Kräfte in der Natur -die Harmonie im Aufbau und Physiologie der Pflanzenwelt- verlangen die Annahme einer Lebenskraft, da eine Seele nicht übergeordnet sein kann.

Die Definition der Lebenskraft wie Groos sie gibt ist folgende: Die Lebenskraft ist nicht die Seele selbst, denn letztere besteht unabhängig für sich selbst, unabhängig von Eindrücken der Außenwelt. Die Lebenskraft ist vielmehr etwas Unsichtbares und Unwägbares, das in der Materie waltet. Soweit ist die Unterscheidung also klar und eindeutig. Ist nun die Lebenskraft ein Teil der Materie oder ein nicht materielles Lebensprinzip? Diese Entscheidung wird von Groos eigentlich nicht völlig klar getroffen. Einmal besteht zwischen den äusseren Lebensreizen und der Reaktion der Lebenskraft eine mechanisch-notwendige Abhängigkeit, die Lebenskraft erscheint ohne materielle Grundlage undenkbar und wäre damit im Sinne der Brown'schen Erregung zu deuten. An anderer Stelle sagt Groos, Leben sei Tätigkeit. Diese Tätigkeit wohne aber nicht im irdischen Stoff -Tätigkeit ist keine Eigenschaft der Materie-, sondern in der Lebenskraft, die die Eingeweide erst in Funktion setze. Hier wird also Lebenskraft im Sinne des Vitalismus verstanden.

Der Fehler liegt in der Gleichsetzung der vitalistischen Lebenskraft und der Brown'schen Erregung. Die Vitalisten haben sich aber von Brown distanziert, was schon daraus ersichtlich ist, daß der Brownianismus in Frankreich, wo der Vitalismus ausgehend von der Schule von Montpellier sich durchgesetzt hatte, keinen festen Fuß fassen konnte.

So erscheint die Lebenskraft bei Groos mit einem Januskopf, einmal ist sie ewig und immateriell, zum anderen bleibt sie mit der Materie verhaftet, wirkt auf diese ein und wird von ihr beeinflusst.

Auch in seiner Stellungnahme zu psychiatrischen Fragen erweist sich Groos als Eklektiker. Seine Grundanschauung vom Wesen der Geisteskrankheiten ist speculativ, indem er ein psychisch Negatives und soma-

tisch Positives herausstellt. Nach Damerow habe er zwischen den sich damals kraß und feindlich gegenüberstehenden Theorien, der moralischen und der somatischen zu vermitteln versucht. Und im Handbuch der Geschichte der Medizin von Neuburger und Pagel wird über Friedrich Groos gesagt: "Sein Streben ging dahin, die verschiedenen Theorien der Seelenkrankheiten namentlich der einseitig moralischen und einseitig somatischen zu vermitteln; es ergibt sich aber aus seinen Schriften, daß er einen Standpunkt über den beiden entgegengesetzten Theorien zwar gesucht, aber nicht gefunden hat". Diese Ansichten bedürfen einer Richtigstellung insofern, als Groos selbst schreibt, nie die Absicht gehabt zu haben eine Vermittler-Rolle zu spielen, oder einen übergeordneten Standpunkt einzunehmen. Er sagt in seiner Schrift: -Der unverwesliche Leib- vom Jahre 1837 wörtlich: "Dabei war übrigens die Vermittlung der moralischen mit der somatischen Ansicht nie meine wirkliche Absicht; sondern diese wirkliche oder bloß scheinbare Vermittlung das ungezwungene, aber nicht absichtliche Resultat meines genommenen Standpunktes, die natürliche Folge der Platonischen Annahme von der Identität der moralischen Vollkommenheit und der geistigen Gesundheit im kreatürlichen, nicht transcendentalen, Ideale des Menschen". Dieses Zitat läßt ausserdem erkennen, daß Groos die Grundfragen der Psychiatrie als Philosoph und weniger als Mediziner untersuchte, was umso weniger verwundert, da er -wie Adolf Kussmaul hervorhebt- in den Schriften der alten und neuen Philosophen wie wenige Ärzte bewandert war, als er ohne alle Erfahrung in der Irrenheilkunde -"ein Neuling in der Psychiatrie" 1814 zum Direktor der Pforzheimer Anstalt berufen wurde. Hier hatte Groos zwar reichlich Gelegenheit praktische Erfahrungen zu sammeln und sich ein psychiatrisches Fachwissen zu erwerben, aber die Philosophie blieb trotzdem seine Führerin auch auf medizinischem Gebiete.

Im Wesen der Geisteskrankheiten sieht Groos einen komplexen Vorgang, der aus den Beziehungen zwischen Leib und Seele resultiert, also weder psychisch noch somatisch bedingt ist. Es wird dabei ein ähnliches Aufeinanderwirken wie bei den normalen Lebensäußerungen angenommen, wo die Seele als Oberaufseher auf die Lebenskraft und die wiederum auf den irdischen, materiellen Leib einwirkt. Da im Platonischen Sinne moralische Vollkommenheit und geistige Gesundheit identisch sind, muß bei der Geistesstörung zunächst eine Abweichung von der Moral vorliegen. Diese Abweichung von der Moral umfaßt alles, was die Ent-

wicklung der Seele zur Weisheit und Tugend hindert. Also Unweisheit, ferner Aberglaube und Unglaube, sind die praedisponierenden Ursachen, sind die "psychische Diathesis" der Geisteskrankheiten. Leidenschaftlichkeit, Eifersucht, aber auch Hochmut und Ängstlichkeit sind im Sinne der Stoa Zeichen von Unweisheit und somit Voraussetzung für die Entstehung einer Geistesstörung.

Wie Heinroth behauptete: "Die Unschuld kann nicht irre werden" so sagt Groos im Sinne Epiktets: "Der Weise, dessen intelligenter Trieb zum Guten zur größtmöglichen Entfaltung gekommen ist, kann nicht irre werden". (In : Die geistige Natur des Menschen). Unweisheit und Immoralität bleiben aber immer nur die erste Voraussetzung für eine Geisteskrankheit und sind nie alleinige Ursache. Nur das Hinzutreten eines "somatischen Faktors" führt zur Geisteskrankheit und hierin sieht Groos den principiellen Unterschied zwischen Geisteskrankheit und Lasterhaftigkeit. (Aus: Entwurf einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten 1828).

Heinroth sah in den Geisteskrankheiten nur Störungen der Seele, deren Ursache die Sünde war. Für Groos ist die Seele der Erkrankung überhaupt nicht fähig, da sie kein Organismus ist. Und die Sünde kann nicht Ursache der Geisteskrankheiten sein; denn sonst müßten wir alle Irre sein und der Verbrecher, als der größte Sünder, mußte am stärksten vom Wahnsinn geschlagen sein. Daraus ergibt sich, daß das Irresein mit der Immoralität allein nicht zu erklären ist, sondern daß die Immoralität nur disponierend weiter wirken kann. Dieses Weiterwirken bedeutet eine Einflußnahme auf die Ganglien des Gehirns, der Brust und des Unterleibs mit dem Ergebnis einer Funktionsstörung und Erkrankung ihrer Organe. -Gedanken die später Morel entwickelt und zum Degenerationsbegriff ausgebaut hat (Prof. Leibbrand). Groos sagt (In seiner Schrift: Über das Wesen der Seelenstörungen): "Das abnorme Seelenleben in Passivität und Leidenschaft versunken wirkt zerrüttend auf die Organe, es entstehen Abnormitäten des Gehirns, der Nerven, des Herzens, Der Leber". Also resultieren aus Leidenschaftlichkeit und Immoralität Organerkrankungen. Dabei spielt aber der Zeitfaktor eine entscheidende Rolle; nur das Verharren in der Leidenschaftlichkeit kann die Störungen auslösen, die zur Geisteskrankheit führen werden. Die Leidenschaftlichkeit wirkt also auf den Organismus und führt hier zu einem "organischen Reiz oder Druck;" zum Beispiel zu einer

"Überspannung oder Lähmung einer Gehirnfaser". In Anlehnung an Esquirol wird aber auch eine Einwirkung der Leidenschaften auf die Brust- und Unterleibsganglien angenommen, so daß auch Erkrankungen der Thorax- und der Bauchorgane auf diese Weise entstehen. Hier wird also die alte Dreiteilung der seelischen Funktionen in Denken, Fühlen und Wollen, in drei getrennte Seelenorgane verlegt: das Gehirn, die Brust- und Bauchganglien. Bei Groos sind aber in Auswirkung der Gall'schen Lehre diese drei Seelenorgane nicht mehr gleichwertig, sondern das Gehirn nimmt bereits eine dominierende Stellung ein, da auch das Gefühl und das Begehren von Vorstellungen und Begriffen des Gehirns, wenn nicht erzeugt, so doch "regiert und rectificiert" werden. Diese aus psychischer Diathesis entstandenen körperlichen Leiden sind aber nicht mehr nur Voraussetzung der Geistesstörung, sondern bereits ihre unmittelbare Ursache. Damit sind die Psychosen auf organische Erkrankungen des Nervensystems, oder eines Teiles davon, mit besonderer Bedeutung der Gehirnbeteiligung, zurückgeführt. Somit hat sich Groos an die somatische Theorie Nasses angeschlossen. (Der Zeit nach, seit 1818).

Die Übereinstimmung beider wird aber dadurch noch enger, daß bei Groos jede körperliche Krankheit letztlich Ursache einer Geistesstörung sein kann, auch wenn die somatische Krankheit nicht Folge eines abnormen Seelenlebens ist, wenn nur die Organerkrankung und sei es nur zufällig mit einer moralisch minderwertigen Seele zusammentrifft. Die Art und Weise wie das zunächst noch organische Leiden zur eigentlichen Geisteskrankheit wird, wie die kranken Organe den Irrwahn verursachen sollen, glaubt Groos in einem psychischen Reflex erblicken zu können, der vom kranken Organ auf die Seele zurückschlägt und damit die Vernunftmotive der Seele zu körperlichen, tierischen Motiven, "degradiert und depotenziert". Das Krankhafte der Organfunktion, dieser animal-pathologische Vorgang, pflöpft sich auf die disponierenden seelischen Funktionen auf und läßt sie absurd erscheinen - irre werden. Der Moment in dem die Seele nicht mehr vernunftig denkt, fühlt und will, ist der Ausbruch des Irreseins. Daß körperliche Störungen überhaupt in der Lage sind, die Funktionen der Seele zu lähmen, ist möglich, da eine Seelenschwäche durch Unweisheit und Leidenschaft bereits zur Voraussetzung erhoben wurde und da zudem ohne seelische Fehlleistung das Organleiden gar nicht entstanden wäre. Die Vulnerabilität solch einer Seele ist also für Groos durchaus kein unlogischer Ge-

danke.

Zur Entstehung einer Geistesstörung ist also eine Hin- und Rückwirkung zwischen Psyche und Soma notwendig. Die Psychose ist ein Symptom unter Symptomen, da schon der somatische Faktor das erste Krankheitszeichen ist. Bei der Entstehung des somatischen Faktors können aber noch psychische und physische Ursachen konkurrieren, bei der Entstehung der Geisteskrankheit selbst wirken sie zusammen. Aus diesem Entstehungsmodus heraus glaubt auch Groos die Recidiv-Neigung der Psychosen erklären zu können; denn würde einmal das Organleiden geheilt werden, bliebe noch immer zum Beispiel der Hochmut. Gelingt es nicht den moralischen Gehalt des Menschen zu bessern, dann kann der Kur nur ein symptomatischer Erfolg beschieden sein. In seiner Theorie der Geistesstörungen neigt Groos offenbar mehr zu den Somatikern, trotzdem werden aber Heinroth und Nasse abgelehnt, ersterer wegen falscher Voraussetzungen und widersinniger Consequenzen seiner Lehre, letzterer wegen Unvollständigkeit; denn er übersieht, daß die Organabnormität allein noch keine Psychose ist.

Heinroth geht bekanntlich von der Freiheit des Menschen aus. Der Mensch kann tun, was er will; wenn er das Böse tut, dann war das auch seine Absicht und er ist als Sünder dafür voll verantwortlich. Die Sünde allein führt zu einer Zerrüttung der Seele, an deren Ende die Seelenstörung steht. Jeder Irre ist daher ein Sünder und selbst schuld an seinem Zustand, da er in das Böse einwilligte.

Groos wendet sich gegen diese Auffassung und ihre Consequenz ganz entschieden, für ihn ist der Geisteskranke weder ein Sünder, noch schuld an seinem Leiden und schon garnicht für Vergehen oder Verbrechen zur Verantwortung zu ziehen. Gegen Heinroths einseitige psychisch-moralische Ansicht, verweist Groos auf die vielseitige Wechselwirkung zwischen Geist und Körper. Alle Ideen der Seele, alle Gedanken werden erst durch die Vorleistung der Sinnesorgane ermöglicht. (Aristoteles-Locke); Scham färbt die Wangen, Angst läßt erblassen u.s.w.

Es wird das Fieberdelirium angeführt eine zwar vorübergehende aber sicher somatisch begründete Geistesstörung. Auch die psychischen Erscheinungen echter Entwicklungsstörungen sind körperlich bedingt. Schließlich widerlege sich Heinroth durch seine Therapie selbst. Hier versuche er, angeblich sogar mit großem Erfolg, die Seelengestörten durch Beschränkung von Aussen wiederherzustellen. Sein Heilprinzip

sei alles andere als psychisch, sondern setze den Hebel am Körper an. Wodurch eine allein kranke Seele gar nicht beeinflußt werden könne, sondern nur eine vom Organismus her in ihrer Wirksamkeit gestörte Seele. Ja, wenn seine Heilmethode Erfolg hat, müsse dem gestörten Menschen noch ein Höheres, nicht Gestörtes innewohnen, das der Beeinflussung noch zugänglich ist und das könne nur eine selbst nicht kranke Seele sein.

Trotz dieser strengen Kritik an Heinroth, kann man Groos nicht den Somatikern zurechnen. Die Lehre Buzorinis, "Die Geisteskrankheiten gehören dem Nervensystem an", wird als Ausfluß des Materialismus à priori verworfen. Bei den Psychosen ist "mehr als nur eine stoffliche Abnormität im Spiel". Der grundsätzliche Unterschied zwischen den somatischen Krankheiten und den Geistesstörungen muß über dem Körper gesucht werden, muß in einer Unvollkommenheit der Seele bestehen - in einer psychischen Negation. Hier erweist sich Groos wieder als Stoiker, indem er an der Unweisheit als Prinzip nicht nur für das lasterhafte, sondern auch für das kranke Seelenleben festhält. Der Weise kann (nach Epictet) durch kein noch so furchtbares Ereignis erschüttert oder verwirrt werden. Er kann nicht leicht ein Narr werden. Unvernunft, - die Attribute der Leidenschaft - praedisponiert zur Verrücktheit. "Weisheit bleibt also der Zauberdamm gegen die Ebbe und Flut der trüben Gewässer des menschlichen Lebens".

Aber Leidenschaft macht nur ein vorübergehendes "Iresein", was bleibt wird durch einen pathologischen Organbefund verursacht. Und das nennt Groos, das somatisch Positive.

Das Rätselhafte der Psychosen versucht also Groos durch eine ebenso geheimnisvolle Wechselwirkung zwischen Geist und Körper zu erklären und so ist seine Definition vom Wesen der Geistesstörungen als einer psychischen Negation und einem somatisch Positiven zu verstehen. Auch zur Frage der Einteilung der Geisteskrankheiten nimmt Groos Stellung und sucht hier nach einem theoretisch festen und zugleich praktisch brauchbaren Prinzip. Heinroth hatte eine Formenlehre mit drei mal drei Krankheitsgruppen und weiteren Unterteilungen aufgestellt. Als rein psychisch wird dieses Prinzip von Groos verworfen. Auch die Esquirolsche Methode das *délire* zum Einteilungsgrunde zu erheben, findet keine Zustimmung, denn Delirium bedeutet Wahn. Der Wahn ist aber eine Erkrankung des Verstandes. Mithin könnten die Störungen des

Gemütes =Melancholie und Manie= hier keinen Platz finden. Groos teilt nach der somatischen Grundlage der Geisteskrankheiten ein in :

- 1.) Erkrankungen des Gehirns mit Intelligenzstörung -Irrwahn.
 - 2.) Erkrankungen der Brustganglien mit Gemütsstörung -Irregefühl.
 - 3.) Erkrankungen der Unterleibsganglien mit Störung des Begehrungsvermögen und Willens -Irrtrieb.
 - 4.) Schliesslich ist eine -Gesamt-Erkrankung der drei Sphären möglich.
- Eine weitere Unterteilung aller vier Arten ergibt sich nach Brown in einer Hypersthenie oder Asthenie des Seelenorgans.

Die therapeutische Einstellung ist charakterisiert durch humane Behandlungsmethoden und Pessimismus in Bezug auf den Behandlungserfolg. Groos fordert alle Kraft auf die Ursachenforschung zu legen, damit daraus eine Kurmethode entwickelt werden könne, denn bisher seien die Heilungen nur die Ausnahme von der Regel der Unheilbarkeit. Die Häufigkeit von Recidiven zwang ihn zu weiterer Zurückhaltung. Ausserdem scheint Groos das Schicksalsmässige der Psychosen erkannt zu haben, denn er erwähnt, daß eine sehr große Zahl von Kranken infolge erblicher Anlage nach geringfügiger Gelegenheitsursache in den wirklichen Besitz des unglücklichen Erbteils gelangen. Hier ist Groos seinem Gegner Heinroth weit voraus, der die Erblichkeit der Seelenstörungen noch entschieden abgelehnt hatte. Von den drei Heilmethoden, der moralischen, der somatischen und der psycho-somatischen Beschränkungsmethode kann Groos wegen seiner Genese der Geistesstörungen keine ablehnen. Jedoch erscheint ihm die ableitende antagonistische Therapie Horns barbarisch und zudem in ihrer theoretischen Begründung unlogisch. Die moralische Behandlung empfiehlt sich ihm aus Vernunftgründen von selbst, und Georg Ernst Stahl wird sein Vorbild. Sein therapeutischer Standpunkt ist etwa gleich dem von Pinel, Esquirol, Jacobi und Georget. In jedem Irren steckt noch ein Rest von Humanität, den es zu fördern gilt, wobei aber keine dem Wesen der Geistesstörung gleichgeartete Methode anzuwenden wäre. Groos ist also gegen eine Übernahme des homöopathischen Heilprinzips -im Sinne der antiken Ähnlichkeitslehre- in die Psychiatrie. Im übrigen fordert er eine individuelle Behandlung. Er versucht den Patienten soviel Freiheit als möglich zu gewähren und ist mit diesem Frei-gewähren-lassen nur bei Manischen zurückhaltend, bei denen es zur Erschöpfung führen könnte. Ist eine körperliche Krankheit feststellbar, wird diese behandelt z.B. mit Brechmitteln, Aderlaß, Laxantien. Bei Manie behandelt Groos mit

Blutentzug, kalten Bädern, Calomel, Brechweinsteinsalbe. Von Digitalis sah er bei Tobsüchtigen nur eine vorübergehende Beruhigung. Nutzlos erscheint ihm Terpentinöl bei Epileptikern. Hof und Gartenarbeit verwendet Groos in seinem Heilplan, ebenso wie Bäder. Die Zwangsweste gelangt kaum noch zur Anwendung, die Kette jedoch mußte zu seinem Bedauern gelegentlich noch benutzt werden. Als Beispiel einer erfolgreichen Kur werden "junge tobende, weibliche Subjekte" erwähnt, die nach der Methode Maximilian Lochers bis zur langanhaltenden Salivation mit Calomel behandelt wurden und nach einem intercurrenten Typhus geheilt waren. Es wäre denkbar, daß es sich hierbei um eine durch Fieber geheilte Paralyse gehandelt hat. Groos entwickelt also ein vielseitiges und individuelles Heilprinzip, jedoch ohne besondere Beschränkungsmethode.

Zu einer speziellen Krankheit der Mania sine delirio (Paranoische Entwicklung), die damals die Psychiater nicht nur in theoretischer und praktischer, sondern auch in strafrechtlicher Hinsicht stark interessierte, hat Groos in einer eigenen Schrift Stellung genommen. Er tut das in sehr eigenwilliger Art, indem er die Krankheit als in der Praxis tatsächlich vorkommend anerkennt, ihre theoretischen Grundlagen aber verwirft. Die Mania sine delirio wird von Pinel als eine Raserei beschrieben, die ohne die mindeste Verletzung des Verstandes auftritt, so als wenn gleichsam nur das Willensvermögen erkrankt wäre. Die Wutanfälle sollten mit einem brennenden Gefühl in den Därmen beginnen, was als ein Symptom der Erkrankung der Unterleibsganglien -dem Sitz des Willens- gedeutet wurde. Dabei würden aber die Funktionen des Denkens, Vorstellens und Urteilens normal bleiben, nur wäre der Kranke nicht Herr seiner Lage. Mit Pinel stimmen Plattner, Reil, Conradi, Hoffbauer u. a. überein. Ihre Gegner waren vor allem Esquirol und Henke. Die Krankheit in der Pinelschen Definition setzt eine Dreiteilung der Seelentätigkeit in Verstand, Gefühl und Wille mit isolierter Erkrankbarkeit voraus. Dieser Ansicht hat Gross zwar lange gehuldigt, sie aber in Konsequenz zu seinem Begriffsdeterminismus aufgegeben. Für ihn war jetzt Vernunft bzw. Verstand und Wille eine untrennbare Einheit. Sie sind Äusserungen der gleichen Seele und können nicht in Widerspruch miteinander stehen. Der Wille ist kein blinder Trieb, sondern göttlichen Ursprungs wie die Vernunft und mit ihr identisch -ein vernünftiges Wollendes (Stoa). Eine Willenshandlung ohne Verstandestätigkeit wäre ja eine Instinkthandlung und die gibt es nur beim

Tier. Wenn Pinel zugibt, daß der an Mania sine delirio Leidende der Selbstbestimmung entbehre, dann ist auch zugegeben, daß Selbstbewußtsein und Vernunftgebrauch in Wegfall gekommen sind. Esquirol hatte die Krankheit als Monomanie mit partiellem Delirium aufgefaßt, bei der die Patienten nur im Intervall urteilsfähig sind. Im Anfall aber sei der Wille zu Handlungen fähig, die mit einer erhalten gebliebenen Vernunft nicht vereinbar seien. Bei Esquirol sind also wenigstens im Anfall Wille und Vernunft erkrankt. Groos versucht nun in kühnen Speculationen auch hiervon das Gegenteil zu beweisen - nämlich daß bei der Mania sine delirio die Einheit von Vernunft und Wille gesund ist und bleibt. Obwohl die Lehre von der Mania sine delirio, als einer selektiven Willensstörung sicher falsch ist, so ist die Krankheit als solche doch existent, denn die Beobachtungen und Erfahrungen so großer Gelehrter, wie ihre Befürworter es sind, stehen über jeden Zweifel erhaben. Also sucht Groos die Wahrheit auf einem ganz anderen Wege. Er behauptet: die Mania sine delirio ist weder eine Erkrankung des Willens noch eine Erkrankung der Einheit Verstand-Wille, sondern ein somatisch bedingtes Leiden. Daß ein Irrwahn nicht vorliegt geben Pinel und seine Anhänger selbst zu und wird ausserdem bereits im Namen -sine delirio- verdeutlicht. Nun zur Behauptung, daß es eine separate Willenserkrankung sei: Wenn der Kranke das wollte, wozu er in den Anfällen fähig ist, wäre er gleich einem Verbrecher. Er wird eher, offenbar gegen seinen Willen zu den Wutäusserungen hingerissen. Sein Wille lehnt sich gegen diese Handlungen auf. Dieses "Wider Willen" deutet nun Groos dahingehend, daß der Wille dem Krankhaften entgegenarbeitet, also offenbar selbst nicht krank ist. Mithin ist dargetan, daß Verstand und Wille an der Krankheit keinen ursächlichen Anteil haben, sondern von einem anders bedingten Leiden übermannt werden. In Parallele dazu wird auf das Erröten beim Gesunden verwiesen, das auch bei klarem Verstand und gegen den Willen erfolgt. Bei der Mania sine delirio denkt Groos als somatische Ursache an ein Leiden des Pfortadersystems, an eine Abnormalität des Herzbeutels, an erhöhte Reizbarkeit des Herzmuskels, an ein schwarz gallichtes Temperament und ähnliches. Dabei entsteht eine körperliche Angst, die zur Entladung drängt. Verstand und Wille werden besiegt und dadurch tierische Handlungen als krankhafter Instinkt ermöglicht. Damit hat Groos auch die Mania sine delirio in Ursache und Entwicklungsmodus den anderen Geistesstörungen gleichgestellt. Groos zeigt in seinen Gedanken über die Mania sine delirio in zwei

Punkten eine Abkehr von seiner früheren Überzeugung. Einmal wird die Dreiteilung der Seele abgelehnt, mithin auch das isolierte Erkrankungsvermögen einzelner Funktionen. Damit verlieren aber auch die drei Seelenorgane : Gehirn, Brust und Bauchganglien ihr Fundament. Zum Zweiten wird bei der Mania sine delirio neben anderen somatischen Ursachen auch ein schwarzgallichtes Temperament genannt, also eine Ursache, die im Organismus in einer Gesamtheit liegt. Damit rückt die Persönlichkeit des Kranken in ihren Anlagen und Eigenschaften in den Vordergrund und die Geistesstörungen werden mehr aus der Sicht des Philosophen untersucht. Der Mensch ist mehr als die Summe seiner Atome, denn er besitzt Vernunft, Verstand und Gewissen, =Eigenschaften die dem Atom nicht zukommen. Die Erscheinung des Körperlichen ist also noch nicht die ganze Existenz eines Dinges und der Zerfall der Materie noch kein totales Verschwinden. Das ist zwar noch kein Beweis der Unsterblichkeit aber eine physiologische Spur. Weiter erinnert Groos an die Selbstbetrachtungen Marc Aurels. Der Mensch verändert sich durch Zuwachs und Abbau ständig und bleibt doch derselbe. Selbst durch Generationen hindurch werden Ähnlichkeiten festgehalten. Das alles deutet auf eine Urform hin, die am Werden und Vergehen des Erscheinungsbildes keinen Anteil hat, die zwar unsichtbar und unwägbare ist, aber doch stofflicher Natur, denn sie drückt dem Zuwachs ihren Stempel auf. Geht der Leib in Verwesung über, so ist es nur der Zuwachs. Diese Urform, das Pneuma der Stoiker ist für die Sinnesorgane nicht erkennbar, weil diese selbst nur dem Zuwachs angehören. Die stoffliche Natur dieser Urform muß man annehmen, da sie Kraftäusserungen zeigt, formbildend und gestaltend wirkt. Also ist sie ein Organ. Damit ist an die Stelle der drei Seelenorgane eins getreten. Diese elementarische Urform wird der Lebenskraft, dem unverweslichen ätherischen Leib seiner früheren Schriften gleichgesetzt und ist Sitz der tierischen Sinnlichkeit, aber auch der Tatkraft, Basis der Temperamente und der Geistesstörung. Damit ist nicht mehr ein sichtbares Organ Sitz der Geisteskrankheiten, sondern ein unsichtbares Organ. Aber auch jetzt noch bleibt die Seele von der Erkrankung unberührt. Obwohl -der ätherische Leib- die Urform unvergänglich ist, hört seine Erkrankung mit dem Tode auf, da die schädigenden Aussenreize aufhören. Während eine kranke Seele, die von der Aussenwelt unabhängig ist, es ewig bleiben müßte. So glaubt Groos sinnvoller als Heinroth zu argumentieren. Weiter wird zwischen Vernunft und Verstand streng unterschieden. Die Vernunft ist der Anteil Gottes im Menschen. Die Vernunft gibt uns die Begriffe des Wahren,

Guten und Schönen, die jeder Mensch anerkennen muß. Anders die Verstandes-Begriffe, in ihnen ertönt die Vernunft nur als Nachhall. Der Verstand ist organisch gebunden, ist bei jedem Menschen verschieden, unterliegt der Täuschung, der Krankheit und Zerstörung. Die Verstandes-begriffe werden erst durch die Sinnenerfahrung erworben (Locke) und sind damit von äusseren Einflüssen abhängig. Leitet die Vernunft den Verstand und dessen Begriffe, dann kann es nie zu einer Wahnbildung kommen. Wenn aber der Verstand durch körperliche Motive beherrscht wird, wenn die verwirrenden Eindrücke der Sinnenwelt die geistigen Motive (der Vernunft) aus dem Verstand verdrängen, dann entsteht daraus die psychische Krankheit. Hier liegt der Übergang von den psychischen Heilwissenschaften zur Moral. Tugend und Weisheit sind der Schutz-wall gegen den Wahnsinn. Damit behält der Platonische-Satz von der Identität moralischer Vollkommenheit und geistiger Gesundheit seine Geltung.

Groos geht also von einem philosophisch begründeten Urbild des Menschen mit idealer Moralität und Gesundheit aus und schließt von hier aus, auf den psychisch gesunden Menschen und zuletzt auf den Seelen-gestörten. Eine auf die "Fünf Sinnen Philosophie" begründete Psychologie ist für Groos nur eine halbe Wahrheit, denn der Manigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen steht die Einheit der Vernunft-Prinzipien entgegen. Mit dem Verstandesleben ist die geistige Natur des Menschen nicht erschöpft, denn hinzu kommt noch der universelle Vernunft-Charakter und das ist die doppelte Natur des Menschen.

In diesem gedoppelten Leben greift eines in das andere ein, sie durchdringen und beeinflussen sich gegenseitig. Damit gewinnt der Vernunft-Charakter in seinem Einwirken auf den Verstandescharakter auch Realität und ist nicht mehr etwas nur Ideelles wie bei Kant. Dadurch wird aber auch der leibliche und geistige Mensch wieder eine Einheit und bei Geistesstörungen müßten beide Wurzeln dieser Einheit eine Einbuße erlitten haben.

Es ist verständlich, daß diese Argumentationen die Somatiker auf den Plan riefen und so hat auch Friedreich in seinem Werke: "Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten" aus dem Jahre 1836, gegen Groos Stellung genommen. Friedreich lehnt besonders das psychisch Negative als Voraussetzung der Geisteskrankheit ab. Dagegen glaubt Groos, da das Gehirn bei

den übrigen Körperkrankheiten gesund bleibt, daß es nur aus dem Innersten heraus erkranken kann und das geschieht nicht mehr rein organisch, sondern moralisch oder zumindest psychisch-organisch. Ebenso wie Leidenschaft nicht rein psychisch, sondern zugleich auch organisch ist. Die Behauptung von der organischen Erkrankung des Gehirns als Ursache des Irreseins, schließt den Anteil der Seele bereits mit ein und das Somatisch-Positive ist bereits etwas psychisch-organisches.

Groos glaubt also, daß die Somatiker (Friedreich) in ihrer Widerlegung seiner "Psychischen Negation" nichts gewonnen haben, da diese bei näherem Zusehen im somatischen Faktor selbst sich als die "zweiköpfige Hydra" erweist.

Diesen Standpunkt wünscht aber Groos nicht als Vermittlungsversuch zwischen den Psychikern und Somatikern gedeutet zu wissen, sondern als eine auf sich selbst beruhende Theorie.

Denn wenn auch nach Aristoteles die Wahrheit in der Mitte zwischen zwei Extremen liegt, so bedeutet das noch lange nicht Vermittlung.

b.) Philosophie.

Friedrich Groos war ein Arzt, der sich mit der Philosophie des Abendlandes kritisch auseinandergesetzt hatte. Besondere Begeisterung zeigte er für die griechische Philosophie mit Betonung der Lehren der Stoa. In seinen Schriften werden ferner Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz und Kant oft zitiert, während er für die Philosophie seiner Zeit, den deutschen Idealismus, nur kritische Bemerkungen übrig hatte. Friedrich Groos hat eine Reihe selbständiger philosophischer Schriften verfaßt, aber auch seine psychiatrischen und legalmedizinischen Bücher enthalten überwiegend philosophische Gedankengänge und das in einer Zeit, in der die Philosophie ihre Vormachtstellung über die Naturwissenschaften mehr und mehr verlor. Groos hielt offenbar nicht viel vom naturwissenschaftlichen Experiment und maß ihm keine Bereicherung der Erkenntnisse zu.

Groos bekannte sich in seiner Studentenzeit zum Materialismus, um später dessen entschiedener Gegner zu werden. Dafür wurde der Stoizismus zur Grundlage seiner Lebensauffassung. In Epictet und Marc Aurel sah er seine Vorbilder.

Im Wesentlichen sind es drei Probleme zu denen er immer wieder Stellung nimmt -nämlich : Freiheit, Unsterblichkeit und Gott.

Das erste von Groos verfaßte Buch aus dem Jahre 1818 behandelt bereits diese Fragen und ist zugleich als Widerlegung des Materialismus anzusehen. Brown hatte das Leben als etwas nicht Selbständiges angesehen, als das erzwungene Produkt aus Erregbarkeit und äußerem Reiz. Ähnlich war Locke mit dem Denken verfahren, das von der Tätigkeit der Sinnesorgane abhängen sollte und damit physiologisch erklärt war. Damit wäre eine Seele ebensowenig notwendig wie Gott. Eine Welt ohne Weltgeist -ohne Gott- ist für Groos aber eine Unmöglichkeit. Denn die Idee des Ewigen und Unendlichen kann nicht aus der Erfahrung stammen, sondern setzt den Inhalt der Idee als existent voraus. Die Lebenskraft kann Gott als oberstes Vermögen nicht ersetzen und die Seele kann von der Materie nicht überlebt werden.

Erscheinung und Sein an sich ist nicht das Gleiche, wie Spinoza behauptet hatte. Ein materieller Verlust bewirkt oft charakterliche Stärkung. Also hier Einbuße, dort Gewinn. Ein Beweis, daß die Seele vom Körper gänzlich verschieden ist. Groos schließt sich hier an Kant an, der auch im Menschen ein doppeltes Wesen sah. Den Leib sehen wir, den Geist erschliessen wir aus den vernünftigen Handlungen. Der tägliche Kampf mit uns selbst, der Widerstand des Gewissens mit dem sinnlichen Menschen in uns, zeigen den Gegensatz zwischen Geist und Leib auf.

Mit diesen Argumenten hat Groos den Materialismus für widerlegt angesehen und ist in späteren Jahren mit zunehmender Religiosität nur noch weiter von ihm abgerückt.

Wie steht es nun mit dem Problem Realismus-Idealismus? Das Urbewußtsein ist realistisch, denn es anerkennt ein außer dem Ich wirklich Existierendes, unterscheidet allerdings nicht zwischen bloß sinnlicher Erscheinung und wesenhaftem Sein an sich. Kant hatte den 2000 jährigen Realismus erschüttert und Groos respectiert sehrwohl das Gewicht der kantschen Argumente. Wir wissen seit Haller, daß ein roter Lichtstrahl im Gehirn gar nicht rot erscheint. Der gebildete Farbeindruck ist nur Vorstellung und beweist noch keine entsprechende Realität in der Aussenwelt. Auch die Entfernung und Größe eines gesehenen Bildes erkennt sich die Seele nach früher gemachten Erfahrungen. Sinneseindrücke vermitteln also gar kein objektives Bild der Aussenwelt, son-

dern die Aussenwelt wird immer nur idealiter erschlossen. Daß die Seele grundsätzlich in der Lage ist, Vorstellungen und Empfindungen auch ohne Sinnesreize zu bilden, beweist eindeutig der Traum. Hier findet das Axiom: *nil in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* eine Einschränkung. Ähnlich wie im Traum verhält es sich bei den Wahnvorstellungen und Halluzinationen, die ebenfalls der realen Außenwelt entbehren. Die Seele empfindet also eigene Schwingungen genau so, wie Schwingungen, die durch Sinnesreize hervorgerufen wurden. Der Idealismus begründet sich mithin auf physiologische Tatsachen. Nach diesen Überlegungen kommt Groos zu der Feststellung, daß der Fichte'sche Fundamentalsatz: "Mein Bewußtsein eines außer mir befindlichen Gegenstandes ist nur ein, dafür nicht erkanntes, Bewußtsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstand", garnicht so absurd sei, wie gewöhnlich angenommen. Aber wohin führt dieser Idealismus? Zu einer Überwertung, ja Selbstvergötterung des Ich, da außer ihm nichts mit Sicherheit besteht. Die Welt wird zum Denkergebnis und Gott selbst zur gedanklichen Speculation. Der menschliche Geist würde sich über seinen Schöpfer erheben. Aber das Universum läßt sich durch die Gedankenflüge der Idealisten nicht verändern, steht also über allem Denken - ist es damit nicht schon objektiv? Was erreicht der Idealismus mit seinen Erkenntnissen? - Daß ihnen eine Realität nicht zukommt! Diese Gegengründe versucht nun Groos noch durch einen Gegenbeweis zu verdichten. Wenn ein Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit gefunden werden könnte, wäre damit dem Idealismus der Todesstoß versetzt. Diesen Gegenbeweis liefert ihm Descartes mit seiner Bildchentheorie. Im Traum findet sich kein Abbild des Gesehenen auf der Netzhaut. Die Wirklichkeit aber dokumentiert sich durch das Netzhautbild, denn eine Abbildung setzt ein Original in der Aussenwelt unwiderleglich voraus. Auch die homogenen Schwingungen des Gehörorgans zeugen von gleichen Schwingungen in der Außenwelt und beweisen Körperlichkeit. Es gibt also für Groos eine reale Sinneswelt und eine Materie, die nach außen begrenzt und nach innen ins Unendliche teilbar ist. Dieser objektive Realismus gibt aber auch dem Menschen einen außer und über ihm stehenden Gott wieder zurück. Der Glaube an Gott wird zur Gewissheit und kann aus der Vernunft begründet werden. Und wieder sieht sich Groos mit dem "ausserordentlichen" Kant einig, der uns in der praktischen Vernunft zurück gibt, was er uns in der theoretischen genommen hatte. Ist die Objektivität erwiesen - eine Welt ausser uns-, so müssen wir auch eine Weltordnung anerkennen. Ordnung

24
setzt Unterordnung voraus und hat Naturnotwendigkeit zur Folge. Die Teile müssen sich dem Ganzen fügen - auch das Übel dem Guten. Ursache und Wirkung entscheiden das Weltgeschehen. Jede Veränderung physikalischer Dinge unterliegt den Naturgesetzen und ist mithin Naturnotwendigkeit. Groos stellt sich nun die Frage, ob der Geist des Menschen auch den Naturgesetzen unterliegt. Damit kommen wir zu dem Problem der Freiheit, dem Zentralproblem der Groos'schen Philosophie und hier gerät er in unversöhnliche Gegnerschaft zu Friedrich Wilhelm Schelling. Die naive Vorstellung des Menschen, das heißt die Überzeugung, die er vor dem eigentlichen Nachdenken als richtig vorwegnimmt, ist die einer realen Aussenwelt und einer absoluten Freiheit. Groos unterstreicht die erstere und bestreitet die letztere. Bei Schelling ist es genau entgegengesetzt. Schellings Philosophie ist für erhabene, kühne Denker. Groos berücksichtigt auch die enge Welt des kleinen Mannes, wie er sie aus der Perspektive des Irren- und Siechenarztes täglich erlebte. Schelling sagt: "Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist-Freiheit". Für ihn ist die Freiheit eine innere Gewissheit und im Wesen des Menschen selbst begründet. Ein Geist ohne Freiheit ist kein Geist, wie ein Körper ohne Ausdehnung kein Körper ist. Die Freiheit des Menschen unterliegt nicht den Naturgesetzen und ist darum eine absolute Freiheit. Aus ihr erwächst die Verantwortlichkeit, erwachsen Verdienst und Schuld, Tugend und Sünde, Lohn und Strafe. Damit gibt es auch ein ohne Zwang und Notwendigkeit -also frei- auf sich genommenes Verbrechen. Neben das Gute tritt das absolut Böse als in gleichem Maße existierend. Auch Friedrich der Grosse verteidigt die Freiheit, denn ohne sie gäbe es weder Reue noch Besserung. Ohne freie Selbstbestimmung wären Warnungen und Gesetze sinnlos. Heinroth hält die Freiheit für so fest begründet, daß selbst der leidenschaftliche Mensch und der Verbrecher frei sind in ihren Entschlüssen.

Alle diese Argumente lehnt Groos entschieden ab und damit auch den Indifferentismus, die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen. Der Mensch tut, was er will und will was er tut. Das ist richtig. Aber zu behaupten, der Mensch könnte, das was er will auch unterlassen, das ist nach Groos ein Denkfehler. Speziell gegen Heinroth gerichtet, wird weiter ausgeführt. Auch das Verbrechen geschehe, weil es der Verbrecher wolle und - nur - weil er es wolle. Der Verbrecher hätte auch das Gegenteil tun können, aber eben nur, wenn er das Gegenteil gewollt hätte. Nie aber kann man das Gegenteil von dem tun, was man will.

Denn der Wille etwas zu tun, kann nicht gleichzeitig der Wille sein, es nicht zu tun. Der Mensch ist zwar ein doppeltes Wesen -Körper und Geist. Der menschliche Geist aber ist eine Einheit, die Einheit von Wollen und Müssen. Zwischen dem Willen zu einer Handlung und der Tat selbst besteht also für Groos im Gegensatz zu Samuel Clarke eine innere Notwendigkeit. Hier ist überhaupt kein Raum für Freiheit. Wie steht es nun mit der Freiheit der Willensbildung? Um diese Frage beantworten zu können, weist Groos auf die Freiheit der reinen Geister hin. Welche Bedingungen muß man vernünftiger Weise an die Freiheit der reinen Geister stellen? Können sie das als wahrhaft gut erkannte wollen oder nicht wollen? Nein. Sie müssen es wollen, denn der Trieb zum Guten, zu Gott, ist dem reinen Geist eingepflanzt und macht seine eigentliche Natur aus. Der reine Geist befindet sich in steter Annäherung zu Gott und in dauernder Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und ist daher nur des Guten fähig. Also auch hier ist die Willensbildung nicht frei, sondern an das Gute determiniert. Und doch besteht hier eine gewisse Freiheit. Denn wenn der innere Trieb zum Guten so vollkommen mit dem notwendig zu Erfüllenden übereinstimmt, so bedeutet diese Harmonie eben Freiheit. Groos prägt dafür den Begriff der bedingten Freiheit, im Gegensatz zur absoluten Freiheit, zur Freiheit der Gleichgültigkeit.

Die hier gewonnene Erkenntnis von der nur bedingten Freiheit der reinen Geister glaubt Groos im Analogieschluß auch auf den Menschen übertragen zu können, da dessen Seele nach dem Tode zu den reinen Geistern gehören wird und da der innere Mensch in seiner idealischen Welt bereits auf Erden die Freiheit reiner Geister teilen dürfte. Wenn also in der Welt der reinen Geister eine absolute Willensfreiheit nicht denkbar ist, wie sollte dann der Erdenmensch sich frei entscheiden können, mit einem von Bedingungen unabhängigen Willen? Ein freier und voraussetzungsloser Wille wäre ja zum dritten Grundvermögen der Seele -neben Denk- und Empfindungsvermögen - erhoben. Damit wären alle Geister und Seelen ursprüngliche Schöpfer ihrer Handlungen, Urprincipien gleich Gott. Der Mensch mit freier Willensbildung wäre erhaben über alle Beweggründe und besäße göttliche Eigenschaften. Hier ergeben sich also Widersprüche zum Wesen Gottes selbst. Die Willensbildung ist also nicht frei, sondern gebunden an Vernunft und Verstandesgesetze, denn die Ursache des Willens kann nicht der Wille selbst sein; er wäre dann Ursache und Wirkung zugleich und der Satz vom zureichenden Grunde wäre durchbrochen. Groos schließt sich hier an Leibniz an, der einen Willen ohne Beweggrund für eine sich selbst wider-

sprechende Behauptung angesehen hatte und die Willensbildung aus Motiven durch das Beispiel der Waage verständlich machen wollte. Also keine Wahl ohne überwiegenden Grund! Die Beweggründe, die zur Willensbildung führen, werden also unter dem Begriff der Motive zusammengefaßt.

Wie entwickelt nun Groos seine Freiheitslehre und wie seine Theorie der Willensbildung ?

Die Lehre von der absoluten Freiheit im Sinne Schellings kann Groos nicht anerkennen, ausserdem sieht er sie für unbeweisbar an, da sie eine metaphysische Freiheit ist. Beweise im Bereich der Metaphysik gibt es aber für Groos nicht. Absolute Freiheit besitzt nur Gott. Da der Mensch aber in der Vernunft einen Anteil an der GröÙe und Erhabenheit Gottes hat, muß auch ein Abglanz der göttlichen, absoluten Freiheit in der menschlichen Vernunft enthalten sein. Das ist der angeborene Freiheitssinn. Er ist ebenso wie die Vernunft durch die Bindung an den sinnlichen Verstand zunächst verdunkelt und bedarf der Entwicklung. Der Mensch besitzt also nur die Möglichkeit frei zu werden. Aus dieser möglichen- entsteht eine tatsächliche Freiheit, wenn die Vernunft im Menschen zur Herrschaft gelangt. Mithin kann nur der Tugendhafte frei werden. Die Freiheit ist kein Geschenk des Himmels, sondern muß erworben werden und setzt Vollkommenheit im Sinne der Stoa voraus. Diese höchste dem Menschen erreichbare Freiheit nennt Groos die moralische. Es ist eine echte Freiheit, denn sie löst den Menschen aus der Passivität der Sinnenwelt und steht in Analogie zur bedingten Freiheit der reinen Geister, da sie sich auf den Sieg der göttlichen Vernunft im Weisen und Tugendhaften begründet. Ist nun der Lasterhafte unfrei? Groos antwortet mit nein. Der Lasterhafte ist zwar über den Freiheitssinn nicht hinausgekommen, aber er behält nach wie vor durch ihn die Voraussetzung moralisch frei zu werden und wird durch Reue und guten Vorsatz immer wieder an seine Bestimmung erinnert. Wenn der Übeltäter dieses Ziel nicht erreicht, dann spricht sich darin nur Unweisheit und Unvollkommenheit aus, nicht aber eine freie Wahl zum absolut Bösen. Woher sollte das Böse auch kommen ? Von Gott der alles erschaffen hat, kann es nicht stammen. Das sogenannte Böse hat damit für Groos überhaupt keine Realität, sondern erweist sich als eine Privation des Guten, hat das Bestehen des Guten zur Voraussetzung und ist nur ein Minus des Guten, nicht aber dessen gänzlichliches Fehlen. Vergleichsweise könnte

man an den Schatten denken, der das Licht zur Voraussetzung hat, oder an die Krankheit als Privation des gesunden Lebens. Für Groos erübrigt sich bei dieser Verneinung des Bösen auch die allezeit schwierige Theodizee.

Hier zeigt sich erneut der Gegensatz zu Schelling, der neben das Gute als in gleicher Weise existent, das absolut Böse setzte. Die absolute Freiheit des Menschen müßte dabei eine zweite von Gott unabhängige Wurzel haben, denn die freie Entscheidung zum Bösen kann auch bei Schelling nicht von Gott abgeleitet werden. Der zweigeteilten Freiheit entspricht in der Naturphilosophie die Unterscheidung von Akt und Potenz, die Unterscheidung zwischen dem Wesen sofern es existiert und dem Wesen sofern es nur der Grund zur Existenz ist. Schelling unterscheidet auch bei Gott zwischen Potenz und Akt, nur verbindet er beide -um dem Dualismus zu entgehen- zu einer reellen Einheit, hervorgegangen aus der Indifferenz des Urgrundes. In Gott ist die Einheit der Prinzipien unauflöslich, beim Menschen aber trennbar - hier also liegt die Erklärung, daß neben dem Guten auch das Böse besteht. Gegenüber dieser himmelstürmenden Philosophie ist eine sachliche Kritik für Groos undenkbar. Ja er vermutet, daß sein Gegner diese Erkenntnisse garnicht induktiv entwickelt, sondern selbstherrlich konstruiert hat, nur um aus der geteilten Freiheit auch das Vermögen zum Bösen als für sich existierend ableiten zu können. Die Schelling'sche Identitätslehre erachtet Groos als eine plumpe Vermischung von Realismus und Idealismus, nicht aber für deren Vereinigung.

Gegen die Höhe des Schelling'schen Gedankenfluges sei die Entfernung zum Sirius nur ein Punkt und in der zahlreichen Anhängerschaft dieser Philosophie sieht Groos nur einen Beweis für die Leichtgläubigkeit der Menschen.

Dagegen nimmt Groos für sich in Anspruch immer im Bereich des Beweisbaren geblieben zu sein und die Grenze zur Metaphysik nicht überschritten zu haben, da letzte Erkenntnisse dem Menschen verschlossen sind.

Nach Ablehnung der absoluten Freiheit muß Groos eine Erklärung für die Willensbildung geben. Er tut das im Anschluß an Leibniz - wie bereits erwähnt- indem er die sogenannten Motive zur Grundlage der Willensbildung erklärt. Da die Motive aber der Aussenwelt entstammen, hat

der Mensch zunächst keinen Einfluß auf sie und die Willensbildung ginge ganz auf ausserhalb des Individuums gelegene Einflüsse zurück. Da die Motive ferner mit Notwendigkeit wirken, leiten diese Ausführungen geraden Weges zum Determinismus alter Schule hin. Groos erkennt aber an, daß der Determinismus Collins, mit dem er sich besonders befaßt hatte, von Samuel Clarke bindend widerlegt worden ist und Groos hat nicht die Absicht den mechanischen Determinismus wieder aufleben zu lassen, denn der Mensch ist keine Maschine. Mag der Verstand seine Eindrücke über die Sinnesorgane beziehen und mithin auch in seinen Vorstellungen von der Aussenwelt abhängig sein, so erfährt er doch seine principielle Leitung und Ausrichtung durch das Einwirken der Vernunft. Die Gegenstände der Aussenwelt können nicht direkt zum Handeln veranlassen, sondern erst dann, wenn die Seele einen Beweggrund als überwiegend anerkennt. Es liegt also nicht am äusseren Beweggrund allein, ob er zum Motiv wird, sondern auch an seiner Billigung durch die Seele, an ihrem inneren Urteil. Denn der gleiche Beweggrund kann ja bei verschiedenen Menschen zu unterschiedlichen Reaktionen führen, womit bewiesen ist, daß die Vernunft als leitendes Prinzip mehr oder weniger Einfluß auf den Verstand nimmt. Ob ein Sinneneindruck zum Motiv erstarkt, wird also von der Vernunft mitentschieden, ist zum Teil ein selbständiger Akt der Vernunft. Setzt nicht der Entschluß einen äusseren Anstoß zu befolgen bereits eine eigentlich freie Tat voraus? Diesem Einwand begegnet Groos mit der Feststellung: Dieser Entschluß bildet sich ja nicht von selbst, oder aus sich heraus, sondern ist bereits eine Auseinandersetzung mit dem äusseren Anstoß, ist also nur eine Antwort. Der Mensch steht also mit der Aussenwelt in einem vitalen - nicht mechanischen Verbande und bleibt immer der letzte Urheber seiner Handlungen. Diese Selbstbestimmung durch Motive nennt Groos die Spontaneität. Sie besagt, daß unsere Vernunft, unser eigentliches Sein, unter den Motiven eine Wahlmöglichkeit hat. Die Spontaneität überwindet den Fatalismus früherer Systeme und erhebt den Determinismus zum Vernunftdeterminismus. Groos glaubt sogar, daß sein Vernunftdeterminismus den Gegensatz zwischen Freiheit und Causalität überbrückt, denn die Motive werden als Antwort innerlich durch die Selbstbestimmung der Seele erzeugt, wirken aber einmal gebildet nach dem Satz vom zureichenden Grunde mit Notwendigkeit weiter.

Nachdem Groos seinen höheren Determinismus begründet hat, geht er noch einen Schritt weiter und wird zum Skeptiker. Obschon der Deter-

minismus die Grundlage der Beurteilung anderer sein muß, für die Bewertung der eigenen Person und der eigenen Handlungen reicht auch der höchste Determinismus nicht aus. Der Mensch will für seine Fehler die Schuld tragen und will seine guten Taten als freiwillig bewertet wissen. Des Menschen Rechenschaft über seine Vergangenheit und seine Pläne für die Zukunft widersprechen dem Determinismus. Das Problem der Freiheit ist eben zu groß, um in Begriffe gefaßt zu werden, es bleibt ein nicht aufgehender Rest. Die Schwäche des menschlichen Verstandes in der Erforschung transzendentaler Dinge zwingt zum Skeptizismus, die Freiheit wird zum heiligen Rätsel und führt uns so zu Ehrfurcht und Moral.

Skeptizismus spricht auch aus seinem Urteil über den Zweck der Philosophie. Alle Systeme trugen den Stempel der Vergänglichkeit. Offenbar ist es dem Menschen nicht gegeben die reine Wahrheit zu erkennen, damit sein Streben nach Wahrheit immer Nahrung finde und nie erlösche. So muß die Philosophie immer in Bewegung bleiben, um den Wahrheitstrieb nicht erstarren zu lassen. Daher auch die hohe Bedeutung von Descartes, der die Philosophie wieder in Bewegung brachte, nachdem sie im aristotelisch-scholastischen System erstarrt war.

Gott zu erkennen oder zu begreifen ist nicht unsere Aufgabe, sondern ihn mit Gewissheit zu ahnen. In der Philosophie kommt es nicht auf das Resultat an, denn sie ist nur ein Mittel, den Geist über Raum und Zeit zu erheben, eine Vorschule des idealen Lebens. Die Philosophie ist nicht objektiver, sondern subjektiver Natur, sie hat einen geringen Wert nach ihrer materiellen Ausbeute, aber einen hohen nach ihrer moralischen Tendenz.

c) Legalmedizin

In der Kriminalpsychologie kämpft Groos mit besonderer Hingabe um die Anerkennung seiner Ideen, die eine Reform der gesamten Rechtsprechung zum Ziele haben. Hier spricht wahre Humanität aus seinen Worten, hier wird er zum Anwalt derer, die mit dem Gesetz in Konflikt gekommen sind. Hier verdichtet sich seine philosophische Überzeugung zu praktischen Ergebnissen und Forderungen. Sein Grundsatz gipfelt in der Feststellung, das Laster muß man hassen, den Lasterhaften aber bemitleiden. Groos verlangt die Beseitigung des unmenschlichen Strafvollzuges, wie

zum Beispiel das Schleifen zum Richtplatz, das Rädern, die öffentliche Hinrichtung, die den Neugierigen nur zum unwürdigen Tagesgespräch dient. Schließlich fordert Groos die Abschaffung der Todesstrafe überhaupt. Dem gegenüber tritt er für einen pädagogischen Strafvollzug ein, den schon Lykurg als erfolgreich bewiesen hatte. Groos denkt dabei daran, die sich seit Pinel und Langermann durchsetzende Methode der psychisch-moralischen Behandlung der Geisteskranken auch bei den Straffälligen in entsprechender Form zu versuchen. Aus den Gefängnissen sollten Besserungsanstalten werden. Wo eine Besserung nicht erreicht wird, ist der Verbrecher in Sicherheitsverwahrung zu halten, damit er an weiteren Missetaten verhindert ist. In der Prozessordnung verlangt Groos, daß die Beweislast beim Gericht zu liegen habe, da es nicht gerecht ist von der Schuld des Angeklagten auszugehen. Die Richter hätten die Aufgabe seine Schuld zu beweisen, nicht aber habe der Angeklagte seine Unschuld darzutun.

Alle diese Forderungen sind für Groos das logische Ergebnis seiner philosophischen Überzeugung und es erinnert an den Stoizismus, wenn er im Verbrecher zwar keinen Irren, aber doch nur einen Irrenden sieht. Weisheit und strafbare Handlungen schliessen sich gegenseitig aus.

In den Fragen der psychischen Legalmedizin setzt sich Groos insbesondere mit den unvereinbaren Anschauungen zweier Gelehrter -der Professoren Heinroth und Grohmann- kritisch auseinander. Er tut das in der für ihn typischen, dialektischen Art. Danach wären beide Meinungen gut begründet, beide hätten sogar Recht, also könnten sie noch nicht die Wahrheit sein.

Heinroth ging von der Freiheit des Menschen aus, wobei dessen moralische Kraft von den Naturkräften gänzlich verschieden sein sollte und daher von ihnen weder beeinflußt noch besiegt werden könnte. Der Mensch könnte die Sünde, die ihm das Gewissen in jedem Falle als Böses bezeichnet, immer unterlassen, wenn er nur wolle. Nach Heinroth setzt eine böse Tat deren Einwilligung voraus, was ihm die Tiefe der Freiheit beweist und die Grundlage zur Strafverfolgung abgibt. Nach Heinroth ist der Mensch sogar für Affekthandlungen voll verantwortlich, da er als moralisches Wesen den Affekt frühzeitig hätte bekämpfen müssen. Ja selbst der Geisteskranke ist nach seiner Sündentheorie schuld an seinem Leiden und damit verantwortlich für die während der Krankheit begangenen Verfehlungen.

Daß Groos angesichts solcher Konsequenzen energisch protestiert, ist nicht verwunderlich.

Wie steht es nun mit Grohmann. Mit ihm stimmt Groos auf weiten Strecken überein und er zitiert ihn oft als seinen Gewährsmann, als eine Kapazität auf diesem Gebiet. Grohmann sah in der moralischen Kraft des Menschen eine bloße Naturkraft, den Gesetzen der Natur genauso unterworfen wie der materielle Leib. Der Wille eines Menschen sollte ebenso erkranken können wie seine Organe. Es sollte verschiedene Leistungsstufen des Willens geben, wie es vom Deblilen bis hinauf zum Genie die verschiedensten Leistungsgrade des Verstandes gibt. In der Unfähigkeit ein Verbrechen zu unterlassen, sah Grohmann eine Krankheit -nämlich eine Erkrankung des Willens- wobei der Verstand normal sein konnte. Und so wie Krankheit und Dummheit nicht strafbar sind, so wären auch die Ausartungen des Willens nicht strafbar. In einem Kindesmord zum Beispiel sah Grohmann von vornherein eine so unnatürliche Handlung, daß er schon deshalb beim Täter eine psychische Abnormität voraussetzen zu müssen glaubte. Der Verbrecher handelte nach ihm in einem gebundenen Zustande, daher auch seine Forderung nach Abschaffung der Todesstrafe. Groos wendet sich natürlich gegen die isolierte Erkrankung des Willens bei normalem Verstande, da bei ihm die Psyche -wie bereits ausgeführt - eine Einheit bildet. Ausserdem gibt es für Groos kein absolut Böses, also könnte auch der dem Naturzwang unterworfenen Wille ob gesund oder krank niemals etwas Böses tun. Das Verbrechen kann also nicht durch einen kranken Willen verursacht werden. Es gibt weder eine freie Willensbildung, noch ein absolut Böses. In letzter Konsequenz, so bemerkt Groos, wären nach Grohmann alle Verbrecher nur Kranke und Irre. Damit müsste sich die Kriminalwissenschaft von selbst auflösen, die Gefängnisse würden zu Krankenhäusern und der Mörder gehörte in jedem Falle nur in die Irrenanstalt.

Nach Grohmann ist auch der psychisch unauffällige Verbrecher willenskrank, und nach Heinroth ist der kriminelle Irre schuldig und strafbar. Diese Anschauungen lassen sich nicht mehr vereinen. Da ein ausgleichender Mittelweg nur auf Willkür basieren müsste, hat Groos beide Theorien verworfen und versucht nun einen völlig neuen Weg einzuschlagen.

Bei diesem Versuch geht Groos von seiner Freiheitslehre aus, deren Grundlage das von innen heraus progressiv wirkende Göttliche im Menschen ist. Der Mensch ist aus Gott und kann seinem eigentlichen Wesen nach nur

das Gute wollen. Die Befähigung dazu, dieser seiner Aufgabe gerecht werden zu können, ist ihm gegeben in der bei allen Menschen gleichen Vernunft. Die Vernunft als ein Attribut gottlicher Vollkommenheit verträgt aber weder eine Einschränkung noch ist ihr Gegenteil -die Unvernunft- denkbar. Vernunft kann also nur in einer Richtung wirken, in der Richtung auf das Gute, auf Gott. Damit gibt es keine souveräne Freiheit zum Bösen, sondern nur eine Freiheit zur Tugend - eben die früher erwähnte moralische Freiheit. Nun ist aber die Vernunft im Menschen an den Verstand gebunden und in den Irrtümern des Verstandes liegt die Möglichkeit einer Verdunklung der Vernunft. Damit ist das Verbrechen keine Abkehr vom rechten Wege, sondern nur ein Nicht-Erreichen des Zieles. Die Vernunft kann dem Bösen nicht zustimmen, d.h. das Böse kann man nur erstreben, wenn man es für etwas Gutes erachtet. Der Mensch will immer nur das Gute. Auch der Verbrecher tut nur das, was ihm gut und richtig erscheint, oder was ihm wenigstens momentan als das einzig Richtige vorkommt. Nun handelt der Mensch nach Motiven, also müssen den Verbrecher falsche Motive leiten, die er aber für die wahren Motive hält. Es ist also wieder nur ein Irrtum, der zum Verbrechen führt, ein Irrtum, in der Wahl der Motive. Falsche Motive führen zu den unechten Begriffen, von denen sich der Verbrecher irrtümlich leiten läßt. Wenn aber nur falsche Motive den Menschen, der zum Verbrecher wurde, bestürmt haben, wie sollte er sich dann richtige Begriffe bilden, womit er seinem Schicksal hätte entgehen können! Die Motive entstammen der Außenwelt, der Gesamtheit der Eindrücke von Jugend an, also dem Elternhaus, der Schule, der Erziehung, dem Bekanntenkreis und schliesslich dem Verhalten aller Mitmenschen. Groos kommt damit zu dem Ergebnis, an einem Verbrechen, das unter uns passiert, sind wir alle mitschuldig, durch Unterlassung oder schlechtes Beispiel. Seine Forderung lautet : Strenge gegen sich selbst und Nachsicht in der Beurteilung der Verfehlungen anderer. Ist nun eine Bestrafung der Verbrecher überhaupt noch zulässig und begründbar ? Groos antwortet mit Ja. Verbrecher sind keine Kranken im Sinne der Grohmann'schen Theorie, sondern besitzen Zurechnungsfähigkeit, da das Gewissen, das sich aus dem Freiheitssinn herleitet, sie für strafwürdig erklärt. Ausserdem erfolgt ja die Bestrafung nur zum Nutzen des Kriminellen, nämlich zu seiner Besserung. Damit müßten zuerst die bisherigen Prinzipien der Strafrechtsphilosophie -wie Rache, Abschreckung und Vergeltung- aufgegeben und durch die Lehre von der Zurechnung ersetzt werden.

Niemals aber dürfte die absolute Freiheit zur Grundlage der Rechtsprechung erhoben werden. Der Mensch fühlt sich höchstens am bequemen Schreibpult frei, ist es aber in der Praxis des heißen Lebens niemals.

Die Zurechnungsfähigkeit, nach der ein Verbrecher zur Verantwortung gezogen werden kann, führt Groos auf die Spontaneität - auf die Selbstbestimmung durch Motive zurück-, wie er sie in seinem Vernunftdeterminismus entwickelt hatte. Deshalb können auch Geisteskranke - im Gegensatz zu Heinroth - nicht bestraft werden, weil ihnen die Spontaneität und mithin die Zurechnungsfähigkeit fehlt. Ein geisteskranker Verbrecher gibt auch kein Motiv für seine Tat an, er sucht weder eine Entschuldigung noch zeigt er Reue.

Da der Verbrecher aus Unweisheit und Irrtum zu seiner Tat gelangt, wird eine Bestrafung nach dem Schlagwort Aug* um Aug* zur Willkür und nur die pädagogische Strafe ist noch vertretbar. Wenn aber Besserung das Ziel eines Richterspruches sein muß, dann enthebt sich die Todesstrafe von selbst. Sie ist aber nicht nur theoretisch unbegründbar, sondern auch praktisch wirkungslos, denn sie wird ein Verbrechen kaum jemals verhindern. Groos zitiert hier Robespierre: "Die Toten kehren nicht wieder zurück, das ist der einzige Nutzen der Todesstrafe".

Im Jahre 1835 nimmt Groos zum letzten Male zu legalmedizinischen Problemen Stellung und zwar in einer Polemik gegen Friedreich. Anlaß dazu war dessen im gleichen Jahre erschienenenes Werk: "Systematisches Handbuch der gerichtlichen Psychologie für Medizinalbeamte, Richter und Verteidiger". Auch Friedreich sieht in der Freiheit die Grundlage des Strafrechtes und definiert sie als das Vermögen des Menschen sich psychisch nach Vernunftgründen selbst bestimmen zu können. Damit ist eine Annäherung an Groos nur scheinbar erfolgt. Denn bei Groos wird nur der Weise von Vernunftgründen geleitet. Der Verbrecher aber handelt unvernünftig, wird von tierischen Motiven bestimmt und müßte bei Unterstellung der Friedreich'schen Definition der Freiheit eben als unfrei, d.h. als zurechnungsunfähig angesehen werden. Und da gerade beim Verbrecher die Freiheit aufhört, kann sie nie Grundlage des Strafrechts sein. So bemüht sich Groos immer wieder die Freiheitslehre als Fundament der Kriminalpsychologie ad absurdum zu führen, während er aber die Resultate der Friedreich'schen Lehre als human und richtig herausstellt.

Im Gedanken an die Monomanie hatte Friedreich festgestellt, es gäbe die "Fähigkeit die Immoralität einer Handlung zu erkennen, verbunden mit dem Mangel an psychischer Selbstbestimmungskraft sie zu unterlassen". Aus dieser Überzeugung heraus forderte auch Friedreich die humane Rechtsprechung.

An dieser Lehre kritisiert Groos, daß sie dahin führe, eine isolierte Erkrankung des Willensorgans bei Funktionstüchtigkeit der übrigen Gehirnorgane anzunehmen. Wenn sich Friedreich hierbei auch auf die Phrenologie stütze und die Gall'sche Schädellehre auch eine "ernsthafte Würdigung verdiene", so bleibt es trotz allem unanfechtbar, "daß in jedem Seelenakte alle drei Grundvermögen stets ineinandergreifen und nur in ihrem Zusammenwirken ein wahrer Seelenakt zu Stande kommen kann, da man ja nichts wollen kann, ohne dabei einen Vorsatz gefaßt zu haben, d.h. etwas zu denken und umgekehrt". Groos muß zugeben, daß ein starker Wille bei geringer Intelligenz möglich ist, aber er hält trotz dieser scharfen Friedreich'schen Kritik an seiner Lehre von der Mania sine delirio mit der Identität von Vernunft und Wille fest. Der organisch gewordene Vernunft-Wille gibt sich zwar als Verstand und Nachwille in "gewissermaßen geschiedenen Grundvermögen der Seele kund" - nämlich als Vorstellung, Gefühls- und Begehrungsvermögen. Diese Grundvermögen können verschieden stark entwickelt sein und temporär unterschiedlich erkranken, aber wenn das Willensorgan und mit ihm das Willensvermögen auch zuerst erkranken sollte, "der Verstand wird sekundärer Weise oder später mit in die Alienation hineingezogen werden". Der menschliche Geist bleibt also bei Groos trotz seiner verschiedenen Grundvermögen immer eine Einheit. Groos hat also die Lehre Platos und der Stoiker recht verstanden und sieht in Verstand, Gefühl und Wille nur Ausflüsse eines einheitlichen Ganzen.

Und wie in der Philosophie so endet Groos auch in der Kriminal-psychologie im Skeptizismus, mit seiner Forderung: Milde im Urteil über andere und Strenge gegen sich selbst. Denn die gerechte Beurteilung eines Verbrechens und die Würdigung aller Umstände, die dazu führten, sind so schwierig, daß nur der Skeptizismus den Richter vor einer un-rechten Bestrafung bewahren kann.

d.) Theologie.

Mit religiösen Fragen hat sich Groos besonders in seinen späteren Schriften befaßt. Er sah den Sinn des Lebens darin, zur Frage nach der Existenz Gottes und dem Fortleben der Seele nach dem Tode eine positive Antwort zu finden. Dabei ist aber Groos ein tief religiöser Mensch. Daß es einen realen, ewigen Gott gibt und daß die Seele des Menschen unsterblich ist, war für ihn über jeden Zweifel erhaben. Diese Überzeugungen standen für ihn wie ein Axiom fest, nur sollten sie auch der Stütze durch die Vernunft nicht entbehren. Seine Sicherheit im Glauben war so groß, daß er ein philosophisches System, das zum Atheismus führen würde, von vornherein ablehnte. Ein solches Resultat war für ihn ein ausreichender Beweis, daß die Voraussetzungen oder die Entwicklung falsch sein müßten.

Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bedurfte für ihn keines Beweises mehr, aber trotzdem bemüht sich Groos beide aus der Empirie zu erschließen und zu zeigen, daß sie den Vernunft- und Verstandesgesetzen nicht widersprechen. Die als Verstand mediatisierte Vernunft und nicht der organische Hirnverstand macht die geistige Natur des Menschen aus. Die Vernunft aber ist bei allen Menschen gleich und ist an allen Orten und zu allen Zeiten dieselbe, also auch vor aller Zeit und ausser allem Raum, ist unveränderlich und ewig - mithin ist es auch mein Ich. Damit ist mein Ich als ewig verbürgt.

Wie beim Zerfall eines Körpers die Materie nur verschwindet aber nicht vergeht, wie Unsichtbarkeit noch nicht Existenzlosigkeit bedeutet, so bleibt die Urform, die bewirkt, daß der Mensch trotz Zuwachs und Abbau immer der gleiche ist, beim Tode erhalten. Nur der Zuwachs verwest. Die Urform als ein feinmaterielles Seelenorgan besteht weiter und gewährleistet die persönliche Fortdauer nach dem Tode.

Groos fragt sich, warum sollen wir an einem ewigen Leben zweifeln! Nur weil es ausserhalb der Erfahrung liegt. Seinen Tod bezweifelt niemand und besitzt darüber auch keine persönliche Erfahrung.

Wie die Geburt dem Föten als der Zusammenbruch seiner bisherigen Welt erscheinen muß, so ist der Zusammenbruch unseres Lebens ebenfalls nur eine Geburt zu einem höheren Dasein. Tod und Geburt sind für Groos dasselbe, der Unterschied liegt nur im Standpunkt des Betrachters.

Der Fötus entwickelt Gliedmaßen, die er als Fötus garnicht braucht. Das deutet auf ein zweites Leben, wo sie gebraucht werden, Warum sollten nicht auch unsere intellektuellen Anlagen schon für eine künftige Welt vorgebildet sein. Auf dieser Welt lassen sie letzte Erkenntnisse noch vermessen und man kann auch ohne sie leben, wie das Tier beweist.

Die Rätsel dieser Welt sind für Groos Hinweise auf eine zukünftige. So wie viele Teile des Föten für ihn unnütz und überflüssig erscheinen, nach der Geburt aber einen Sinn erhalten, so deuten auch die Rätsel dieser Welt darauf hin, daß es eine spätere Erklärung geben wird.

Auch das Dasein Gottes versucht sich Groos zu beweisen. Wenn es einen Gott gibt, muß die Vernunft, die ja ein Teil Gottes ist und nicht nur unser Herz Kenntnis von seinem Dasein haben. Wie kann nun die menschliche Vernunft die Ahnung von Gott zu der klaren und lebendigen Idee von seiner sicheren Existenz erheben? Kant hatte zwar alle Gottesbeweise logisch widerlegt, aber er ging dabei von der Skepsis Hume's aus. Und das gibt Groos neuen Mut, da ja ein Zweifel immer bezweifelt werden kann. Mithin behalten die klassischen Gottesbeweise für Groos ihre Gültigkeit.

Mit diesen kühnen Speculationen glaubt Groos seine religiöse Überzeugung der Vernunft näher oder sogar in Übereinstimmung mit ihr gebracht zu haben. Und da für ihn die Philosophie nur Mittel zu einem höheren Zweck war und nur einen subjektiv-moralischen Wert hatte, sind ihm diese Analogieschlüsse völlig genügend seinen Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele als begründet anzusehen.

Schluß

Friedrich Groos schrieb in einer Zeit des geistigen Umbruchs, wobei er zur älteren Generation gehörte, die am bisherigen festhielt. So ist es verständlich, daß er von den jüngeren Forschern immer weniger verstanden und später nur noch kritisiert wurde. Sein Schüler und Nachfolger Roller hebt bereits das Speculative seiner Freiheitslehre und seiner Anschauung vom Wesen der Geisteskrankheiten hervor und spricht von einer Kluft zwischen seiner philosophischen Theorie und praktischen Therapie. Er sieht in Groos aber noch einen klaren, tiefen Denker, dem die Philosophie eine Führerin und keine hemmende Fessel war und der die höchsten Wahrheiten verständlich auszudrücken wußte.

Damerow nennt den schriftstellerischen Charakter Friedrich Groos* einen kritisch-eklektischen und sieht in Groos irrtümlich einen Vermittler, der das Ziel einen übergeordneten Standpunkt einzunehmen nur gesucht, nicht aber erreicht hat.

Eine vernichtende Kritik übt fünfzig Jahre später Adolf Kussmaul. Für ihn sind die Groos'schen Schriften "ungenießbar" und ihr Geist den Anschauungen seiner Zeit völlig entfremdet. Kussmaul bemängelt besonders, daß Groos keine Beispiele und keine eigenen Erfahrungen mitteilt, sondern die Psychiatrie nur aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten versucht. Es sei Groos, so meint Kussmaul, offenbar nie klar geworden, daß die Psychiatrie, -wie alle Zweige der Medizin- keine speculative, sondern eine empirische Wissenschaft ist.

Nun, diese Kritik ist wohl unberechtigt, denn das speculative Denken und das Primat der Philosophie, -als einigendes Band aller Einzelwissenschaften-, waren geistesgeschichtlich so fundiert, daß eine Abkehr von ihnen einen völligen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet hätte. Das aber war für Groos nicht möglich, denn als im Jahre 1818 sein erstes Buch erschien, war er bereits fünfzig Jahre und seine Lebens- und Weltanschauung war zu dieser Zeit in sich geschlossen und erfuhr in den nächsten 30 Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit keine wesentliche Änderung oder Erweiterung mehr. Dieser Konservatismus des alternen Groos zwischen seinem 50. und 80. Lebensjahre verhinderte eine innere Anteilnahme und positive Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit. Groos gewann keine Beziehungen, keinen inneren wesenhaften Anteil zur speculativen Medizin der Romantik und zur

idealistischen Naturphilosophie. Ganz zu schweigen von der empirischen Forschung in der Medizin vor 1850, wie sie etwa vertreten wurde von Johannes Müller, der bereits ab 1833 in Berlin wirkte und einen bedeutenden Schülerkreis um sich versammelte.

Diese Stellungnahme zur neuen romantischen und neuesten empirischen Medizin, wäre für Groos zwar zeitlich durchaus möglich gewesen, erfolgte aber wegen Beharrens in der geistigen Situation des ausgehenden 18. Jahrhunderts nicht. Groos hat zwar die Romantik durchlebt, stellt wie sie den Menschen in den Vordergrund seiner Betrachtungen und zeigt ein Denken geisteswissenschaftlicher Prägung. Aber Groos denkt anders wie die Romantiker und bleibt deshalb als Aussenseiter im Wesentlichen von der Romantik unbeachtet. Die Romantiker dachten in Polarität und Analogie, Groos ist mehr Rationalist und Synoptiker. Sein Beitrag zur Romantik ist die Kritik. Von den typisch romantischen Ärzten wird nur Heinroth eingehender dargestellt und abgelehnt - vor allem wegen seiner Sündentheorie. Windischmann erscheint mit seiner "mönchischen" Heilkunst in der Groos'schen Kritik, als ein nicht ernst zu nehmender Gelehrter. Ennemoser ist nur gelegentlich erwähnt und die Anschauung Blumröders wird als "Seelenvernichtungslehre" charakterisiert. Andere romantische Ärzte wie Loder, Röschlaub, Ringseis, werden nicht genannt. Mit Hahnemann und seinem homöopathischen Heilprinzip ist Groos nicht einverstanden, Mesmer wird in keiner seiner selbständigen Schriften erwähnt, und Gall ergeht es nicht viel besser. Er erscheint zwar in der bereits genannten Polemik gegen Friedreich aus dem Jahre 1835, wird aber dadurch abgetan, daß die "ernsthafte Würdigung", die seine Phrenologie zwar verdiene, nicht erfolgt.

Unter den Philosophen kann Fichte noch die günstigste Beurteilung für sich in Anspruch nehmen, offenbar weil seine Lehre noch am meisten mit Kant übereinstimmt. Schelling wird "vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft gefordert" und dabei vor allem in seiner Metaphysik völlig abgelehnt. Eigenartiger Weise begegnet man Georg Wilhelm Hegel in keinem seiner Bücher, obwohl das Werk Hegels (gestorben 1831) für Groos geschlossen vorgelegen hätte. Man sieht von wievielen berühmten Zeitgenossen und gerade den Hauptvertretern des romantischen Ideengutes sich Groos distanziert.

Dagegen werden die geistigen Strömungen, die etwa in seiner Studienzeit lebendig waren - das sind die Jahre zwischen 1788 und 1798 - posi-

tiv bewertet. Es ist dies der neue Geist, der mit dem Erscheinen von Leibniz' Monadologie 1714 beginnt und im erwachenden Bürgertum seinen Widerhall findet, und der sich in der Vorklassik und Klassik fortsetzt. Es ist nicht schwer die Ideen dieser Zeit in den Groo'schen Schriften bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zu verfolgen. Um das zu verstehen, braucht man sich nur zu erinnern, daß in den romantischen ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Klassik noch nicht erloschen war. Hier lebten zwei Generationen innig verflochten nebeneinander. Novalis, Friedrich von Schlegel, Achim von Arnim starben bereits vor Goethe.

Das Gleiche erleben wir in der Musik, wo C.M.v. Weber Beethoven und Schubert nebeneinander wirken und anerkannt werden.

Betrachtet man Groos nun in Gegenüberstellung zur geistigen Welt des erwachenden Bürgertums, so ergeben sich viele Übereinstimmungen, auch wenn bei seinem eklektischen Vorgehen eine Einordnung unter eine bestimmte geistige Strömung nicht möglich ist.

Im 18. Jahrhundert war mit Überwindung des Mechanismus der ersten naturwissenschaftlichen Epoche der Mensch wieder in das Blickfeld der Forschung getreten. Der Mensch wurde sich seiner Fähigkeiten bewußt und sah in der Vernunft den Garanten für weitere, sichere Erkenntnisse und stetigen Fortschritt. Kant sagte : "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" und lehrte die Autonomie der Vernunft. So stellt auch Groos die Vernunft als das Wesentliche im Menschen dar, die uns nicht nur vor Irrtümern bewahrt, sondern auch vor Krankheit und insbesondere vor Geistesstörungen schützt. Sokrates blieb von der Pest verschont nicht wegen seiner Diät, sondern weil Weisheit ihn so stark gemacht hatte, glaubte Groos. Die Vernunft ist der Anteil Gottes im Menschen, ist göttlichen Ursprungs, sie muß zur Herrschaft gelangen. Goethe drückt diesen Gedanken mit folgenden Worten aus: "Das Göttliche in uns zu verwirklichen ist unsere höchste Pflicht". Der Mensch kann nur zur moralischen Freiheit gelangen, wenn Vernunftmotive ihn leiten. Den gleichen Gedanken finden wir bei Schiller, wenn er den Künstler als "Frei durch Vernunft" sich erheben läßt. Die Freiheit ist kein Geschenk des Himmels, sondern muß aus dem angeborenen Freiheitssinn erst entwickelt werden, - also "was du ererbt....erwirb es, um es zu besitzen". Es geht um den sich bildenden Menschen (Wilhelm Meister) nicht als Gegebenheit, sondern als Aufgabe. Damit taucht der

Entwicklungsgedanke auf. Der Mensch trägt Anlagen, die er erst fruchtbar machen muß und kann. Leben ist Tätigkeit, sagt Groos. Die Verwirklichung von Tugend und Weisheit im Menschen ist eine Entwicklung guter Anlagen. Der Mensch ist also von Natur aus gut. Dasselbe lehrte Rousseau und erhob nur deshalb seine Forderung: Zurück zur Natur. Groos lehnt das Böse als etwas für sich bestehendes ganz ab und sieht in ihm nur eine Privation des Guten. Einen weiteren Gedanken der Aufklärung finden wir bei Groos, wenn er in der Philosophie nicht einen Zweck, sondern ein Mittel sieht. Nicht metaphysische Erkenntnisse, sondern Moralität machen ihren Wert aus. Die gleiche Feststellung trifft Voltaire für die Vernunft. Auch auf die körperliche Gesundheit als Endziel kommt es Groos nicht an, sondern auf unsere Bemühungen zu ihrer Erhaltung. Die Idee der Aufklärung von Groos vertreten zu sehen, ist umso verständlicher, da er ja ein Schüler Johann Peter Frank's, eines vom Aufklärungsoptimismus getragenen Hochschullehrers, war. Die humane an sich arbeitende Persönlichkeit ist das Ideal des Menschen. Diese Ideen der Aufklärung lassen sich aber, wie Paul Hazard gezeigt hat, in ihren Anfängen bereits im Barock auffinden. Und so ist es nicht verwunderlich, wenn Groos in seiner Freiheitslehre auf Anthony Collins, den ersten Freidenker, zurückgreift und aus dessen Determinismus seinen Vernunftdeterminismus entwickelt. Auch Fénelon der Vorkämpfer gegen den Absolutismus wird als tiefsinniger Denker mehrfach zitiert.

Und wie in dieser Zeit Winckelmann an die Kunst der Hellenen erinnert, so entdeckt man auch in der Wissenschaft den Geist des Griechentums. Nicht nur die griechischen Statuen werden wieder lebendig, sondern auch der Geist, der sie geschaffen hatte. Dieses Bild vom Menschen ist bei Groos noch 50 Jahre nach Winckelmann, Grundlage seines Denkens. Ihm schwebt der Mensch als Ganzes und in hoher Würde vor, nicht Objekt sondern Subjekt. Wie Plato stellt auch er Tugend und Gesundheit in einen Zusammenhang, ebenso Schlechtigkeit und Krankheit. Bei Aristoteles ist die Gesundheit ein Habitus, die wie die Tugend durch dauernde Übung erworben werden muß. Ähnlich ist bei Groos das vernunftgemäße Leben eine Vorbedingung zur Gesundheit. Groos sieht in der Medizin keine Spezialwissenschaft, sondern entwickelt seine medizinischen Ansichten aus der Philosophie. Wie bei den Griechen bestehen bei ihm enge Beziehungen zwischen Philosophie, Medizin, Rechtswissenschaft und Theologie. Für einen griechischen Philosophen war es ganz natürlich, auch zu ärztlichen Fragen Stellung zu nehmen und Groos

debatiert mit Strafrechtslehrern.

Besonders beeindruckt aber ist Groos von der Ethik der Stoa und stoische Lehrmeinungen haben in hohem Masse seine Überzeugung geformt. So ist der Gedanke, daß Unweisheit und Leidenschaft die Seele schwächen, der Stoa entnommen. Seelenstärke ist also anzustreben, denn sie allein kann Allem ein Gutes abgewinnen und über Genuß und Verzicht erhaben machen. Seelenstärke bedeutet Herrschaft der Vernunft, des göttlichen Erbteils in uns. Die Vernunftmotive führen zur Weisheit - und Weisheit ist der sicherste Schutz vor Geisteskrankheit. Sich selbst bestimmen durch die Herrschaft der Vernunft ist bei Groos Spontaneität. Die Forderung nur das für einen Wert anzusehen, was in unserer Macht steht, erhebt auch Groos. Im Verbrechen nur einen Irrtum zu sehen, gründet sich auf die stoische Identität von Vernunft und Wille, womit beide göttlichen Ursprungs wären. Damit wird auch das Böse zur Privation des Guten. Und schliesslich ist der unverwesliche, ätherische Leib, die Lebenskraft in der Groos'schen Definition gleich dem Pneuma der Stoiker.

So greift Groos in seinen Ausführungen immer wieder auf die Stoiker, besonders auf Epiktet und Marc Aurel zurück, wobei er sich vielfach auf die Übersetzung und Commentierung von Garve, dem Lehrer Schillers beruft. Seelenstärke, Abgeklärtheit und Menschlichkeit sind auch für Groos das Weisheitsideal.

Wenn man gelegentlich Friedrich den Großen als den vielleicht letzten Stoiker ansieht, sollte man dann nicht besser statt Friedrich den Großen
- Friedrich Groos nennen ?

So hat sich Groos bemüht von der Philosophie her, seinen Teil am Fortschritt der Psychiatrie und der Lösung ihrer Probleme beizutragen. Er war dabei von hohem Idealismus beseelt, besaß ein großes Wissen und entwickelte eine erstaunliche Energie noch im höchsten Alter. Groos verfügt über eine schlagfertige Dialektik und findet seine besten Argumente in der Kritik, schwächer erweist er sich in der Entwicklung eigener Ideen.

Groos war ein Philantrop und wollte die Schwächen der Menschheit nicht geisseln, sondern nur verständlich machen.

Er versucht den Menschen in seiner Totalität zu erfassen, richtet seinen

Blick auf die Einheit des Leib-Seele-Problems und erscheint mit diesem Ganzheitsgedanken fast wieder modern. So betont auch Spörri: "Das Groos'sche somatische Plus und seelische Minus nimmt die heutige psychologisch verstehende, gleichwohl biologische Auffassung voraus". Besser als die Psychiker und Somatiker hat er die Problematik der Geisteskrankheiten erkannt und sich seine Arbeit nicht leicht gemacht.

Herrn Professor Dr. LEIBBRAND sei an dieser Stelle der aufrichtigste Dank für die freundliche Überlassung des Themas und die jederzeit bereitwilligst gewährten hinweisenden Besprechungen versichert.

SCHRIFTENVERZEICHNIS.

a.) Schriften von Friedrich Groos:

- 1.) Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott. Tübingen 1818.
- 2.) Die Schellingische Gottes- und Freiheitslehre vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft gefordert. Tübingen 1819.
- 3.) Über das homöopathische Heilprinzip. Ein kritisches Wort. Heidelberg 1825.
- 4.) Untersuchungen über die moralischen und organischen Bedingungen des Irrseins und der Lasterhaftigkeit. Heidelberg und Leipzig 1826.
- 5.) Ein Nachwort über Zurechnungsfähigkeit. Als Antikritik. Heidelberg und Leipzig 1828.
- 6.) Über das Wesen der Seelenstörungen und ein daraus hergeleitetes Einteilungsprinzip. Mit Berücksichtigung der Erfahrungen Esquirol's und der moralischen Theorie Heinroth's. Heidelberg 1827.
- 7.) Entwurf einer philosophischen Grundlage für die Lehre von Geisteskrankheiten. Heidelberg und Leipzig 1828.
- 8.) Ideen zur Begründung eines obersten Prinzips für die psychische Legalmedizin. Heidelberg 1829.
- 9.) Der Skeptizismus in der Freiheitslehre in Beziehung zur strafrechtlichen Theorie der Zurechnung. Heidelberg 1830.
- 10.) Die Lehre von der Mania sine delirio psychologisch untersucht. Heidelberg 1830.
- 11.) Der Geist der psychischen Arzneiwissenschaft in nosologischer und gerichtlicher Beziehung. Würzburg 1831.
- 12.) Schüchterne Blicke in die Tiefen der Philosophie. Karlsruhe 1832.
- 13.) Kritisches Nachwort über das Wesen der Geisteskrankheiten. Heidelberg.
- 14.) Beleuchtung des Endzwecks und der Resultate der Philosophie. Karlsruhe 1833.

- 15.) Die geistige Natur des Menschen. Bruchstücke zu einer psychischen Anthropologie. Mannheim 1834.
- 16.) Über Kriminalpsychologie, mit bes. Rücksicht auf das neue Friedreich'sche Werk über gerichtliche Psychologie. Heidelberg 1835.
- 17.) Untersuchungen über Seelen- und organisches Leben. Mannheim 1836.
- 18.) Der unverwesliche Leib, als Organ des Geistes und Sitz der Seelenstörungen. Eine anthropologische Rhapsodie. Heidelberg 1837.
- 19.) Meine Lehre von der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode. Mannheim 1840.
- 20.) Das Dasein Gottes. Seitenstück zur Lehre von der persönlichen Fortdauer. Mannheim 1841.
- 21.) Gedanken eines 76 jährigen Greises über das Gebet zu Gott, vom Standpunkt der Vernunft ausgehend. Ein Nachtrag zu obiger Schrift über das Dasein Gottes. Mannheim 1844.
- 22.) Der zwiefache, der äussere und innere Mensch. Als 2 ter Teil zur Lehre von der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes. Mannheim 1846.
- 23.) Der Weg durch den Vorhof der politischen Freiheit zum Tempel der moralischen Freiheit: Religiös-philosophisches, Stoisch-moralisches und Psychologisches. Ansbach 1849.
- 24.) Über Spontaneität, moralische Freiheit und Notwendigkeit. In Nasse: Zeitschrift für Anthropologie 1824.
- 25.) Über Etwas, nicht Mönchisches, sondern Sokratisches, was der Heilkunst Not tut. Ebenda 1824.
- 26.) Über den Ursprung und das Wesen der fixen Ideen.
- 27.) Einige Resultate aus der ärztlichen Tabelle für das Jahr 1820. Beide in Nasses Zeitschrift für psychische Ärzte Jahrgang 1822.

b.) Schriften über Friedrich Groos:

- 1.) Damerow : In "Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". 1835.
- 2.) J.G. Wittmer: "Nekrolog über Friedrich Groos" in "Deutsche Zeitschrift für Staatsarzneikunde". 1853.
- 3.) Christian Friedrich Roller: Nekrolog über Friedrich Groos in "Allg. Zeitschrift für Psychiatrie" Band 10 1853. mit einem Nachwort von Damerow.
- 4.) Adolf Kussmaul: Aus meiner Dozentenzeit. Stuttgart 1903.
- 5.) Neuburger u. Pagel : Handbuch der Geschichte der Medizin. Band 3. Jena 1905.
- 6.) Wilhelm Groos: Deutsche Hochschüler und Hochschullehrer in Pavia, in "Deutsche Erde", Zeitschrift für Deutschkunde. Verlag Perthes in Gotha. 1913.
- 7.) Theodor Kirchhoff: Deutsche Irrenärzte. Berlin 1921.
- 8.) Spörri in Beiträge zur Geschichte der Psychiatrie und Hirnanatomie. 1957.
- 9.) Briefliche Mitteilungen der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br., des Universitätsarchivs Heidelberg, und des Badischen Generallandesarchivs Karlsruhe.

c.) Weitere Literatur:

- 1.) W. Leibbrand: Die spekulative Medizin der Romantik. Hamburg 1956.
- 2.) W. Leibbrand: Die Wichtigkeit des Weltbildes für die Gestaltung der abendländischen Medizin. Erschienen in "Münchener medizinische Wochenschrift".
- 3.) K. Kolle: Grosse Nervenärzte. Stuttgart 1956.
- 4.) Karl Wieland: Schuld und Sünde als Krankheitsursache in der Psychiatrie des 19. Jahrhunderts. Dissertation. Heidelberg 1948.
- 5.) Paul Hazard: Die Krise des europäischen Geistes. Hamburg 1939.
- 6.) Ciba-Zeitschrift Nr. 80: Der Arzt der Goethezeit.
- 7.) Hermann Zeltner: Schelling. Stuttgart 1954.
- 8.) Georg Brates: Du und die Philosophie. Berlin 1955.
- 9.) Max Pohlenz: Die Stoa. Göttingen 1948.

Lebenslauf

Am 9. Juni 1920 wurde ich Hans-Bernhard HUBERT, in Gross-Mohnau Kreis Breslau, als Sohn des Drogisten und Lagerverwalters Bernhard HUBERT und dessen Ehefrau Helene geb. König, geboren.

Mit neun Jahren übersiedelte ich mit meinen Eltern nach Breslau. Ab Ostern 1931 konnte ich hier das staatliche St. Matthias-Gymnasium, ein humanistisches Gymnasium, besuchen. Nach bestandnem Abitur, folgte im Sommer 1939 die Arbeitsdienstzeit. Das Studium der Medizin begann ich im November des gleichen Jahres an der Universität in Breslau, wurde aber am Ende des zweiten Semesters zum Wehrdienst einberufen. Nach eineinhalbjährigem Einsatz im Kriege konnte ich mein Studium durch Versetzung in die Studentenkompanie wieder aufnehmen und nach dem Sommersemester 1942 das Physikum ablegen. Das fünfte und sechste Semester folgten in Breslau, das siebente im Sommer 1944 in Düsseldorf und das achte nochmals in Breslau. Danach mussten wir im Januar 1945 unsere Heimatstadt verlassen und ich wurde als Feldunterarzt an das Lazarett in Bayerisch-Eisenstein versetzt. Nach kurzer Gefangenschaft fand ich meine Angehörigen in Bayern wieder, ging aber noch im Herbst 1945 an die Medizinische Akademie in Düsseldorf mein Studium abzuschliessen. Das Staatsexamen folgte im Dezember 1946. Nach meiner Verheiratung fand ich 1947 für über vier Jahre eine Anstellung als Assistenzarzt im Kreiskrankenhaus Arnstorf (Ndby). Seit 1951 habe ich eine eigene Praxis als prakt. Arzt in Niederpörling Kreis Vilshofen.

